الأستاذ الدكتور
طه حبيشي

المرشد المعرف

بمعاني وأسرار قواعد التصوف

الشيخ أحمد زروق

المجلد الثالث

مكتبة الإيمان

مكتبة الجامعة الأزهرية

شرح وتحليل
الأستاذ الدكتور
طه حبيشي

المرشد المعرف

بمعاني وأسرار قواعد التصوف

الشيخ / أحمد زروق

الجزء الثالث

الناشر
مكتبة الإيمان للنشر والتوزيع

الطبعة الأولى

١٤٣٦هـ- ٢٠١٥م

رقم الإيداع: ٢٥٢٢/ ٢٠١٣

الترقيم الدولي: ٦-١٦٩-٤٤٩-٩٧٧-٩٨٧٨

مكتبة الإيمان للطباعة والنشر والتوزيع

٤ ش أحمد سوكاردو- العجوزة- القاهرة

فاكس: ٣٣٠٤٤٨٤١- ت: ٣٣٤٥٢٣٠٢

محمول: ٠١١١٣٣٧٥٣٧٥ - ٠١٠٠٠٩٦٦٥٧٨ - ٠١٠٠٠٩ - ٠١٢٨١٨٢٠٠٠٩

البريد الإلكتروني والمواقع الخاصة بالمكتبة:

www. elemanlibrary.com

elemanliblary@gmail.com

elemanliblary@yahoo.com

https: //www.facebook.com/elemanliblary

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

القاعدة التاسعة والأربعون

في بيان كمال عقيدة المتصوفة وتحقيقهم لأصل الدين

تحقيق الأصل لازم لكل من لزمه فرعه إن كان لا ينفك عنه: فلابد من تحقيق أصول الدين وإجرائها على قواعدها عند الأئمة المهتدين.

ومذاهب الصوفي من ذلك تابع لمذاهب السلف في الإثبات والنفي.

وفصول الاعتقاد ثلاثة:

أولها: ما يُعتقد في جانب الربوبية. وليس عندهم فيه إلا اعتقاد التنزيه، ونفي التشبيه مع تفويض ما أُشكل بعد نفي الوجه المحال، إذ ليس ثم ألحن من صاحب الحجة بحجته.

الثاني: ما يُعتقد في جانب النبوة، وليس إلا إثباتها وتنزيهها عن كل علم وعمل وحال لا يليق بكمالها، مع تفويض ما أشكل بعد نفى الوجه المنقِص؛ إذ للسيد أن يقول لعبده ما شاء، وللعبد أن ينسُب لنفسه ما يريد تواضعًا مع ربه، وعلينا أن نتأدب مع العبد، ونعرف مقدار نسبته.

الثالث: ما يُعتقد في جانب الدار الآخرة، وما يجري مجراها من الخبريات؛ وليس إلا اعتقاد صدق ما جاء من ذلك على الوجه الذي جاء عليه، من غير خوض في تفاصيله إلا بما صحَّ واتضح، والقول الفصل في كل مشكل.

ومن ذلك ما قاله الشافعي رحمه الله، إذ قال " آمنا بما جاء عن الله على مراد الله، وبما جاء عن رسول الله على مراد رسول الله ".

وما قاله مالك رحمه الله، إذ قال: " الاستواء معلوم، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة " انتهى.

وهو جواب عن كل مشكل من نوعه في جانب الربوبية، كما أشار إليه السهروردي، وقال: " إنه مذهب الصوفية كافة في كل صفة سمعية".

والله سبحانه أعلم.

الشـــرح

يرحم الله علماء هذه الأمة، برضاه عنهم أولاً، وبما قدموه من عمل ثانيًا، ويرحمنا معهم أجمعين ومن لهم بنا صلةٌ وسائر المسلمين.

لقد نظرت في هذه القاعدة التي توجه الشيخ من خلالها إلى الحديث عن العقيدة من خلال منهج فريد، فعلمت أني ما التفت إليه من قبل.

وهذا المنهج يلخصه الشيخ في جملٍ قليلة، لا تتعدى كلماتها _عدًّا_ أصابع اليدين، بل إن شئت فقل أصابع اليد الواحدة.

ومحق هذا المنهج الذي ذكره الشيخ، أنه يستدل بالملزوم على اللازم، وبشيء من التجوز نقول: إنه يستدل بالتابع على المتبوع. وأقول يستدل بالتابع على المتبوع لأقرِّب بين يديك الفكرة المعقولة من خلال صورة محسوسة؛ فالتابع والمتبوع في المحسوسات يمكن إدراكهما بشيء من السهولة واليسر؛ فإذا قسنا عليهما الملزوم واللازم اتضحت أمامنا الصورة المعقولة.

والشيخ حين أراد أن يتكلم في العقيدة الإسلامية كما يفهمها السادة الأفاضل، والشيوخ الأماجد، بدّا من العبادات التي كلف الله بها عباده، وهي التي يسميها فقهاء الأمة – بالفروع– من نحو: الصلاة، والزكاة، ومن نحو: الصيام، والحج... إلى غير ذلك مما يشعر الإنسان أنه واجب الأداء عليه، أو الامتناع عنه من الأوامر والنواهي.

والشيخ وهو يسجل عقيدة القوم يبدأ من هذه النقطة، وهي وإن كانت ليست من العقيدة، ولا تصور جانبًا من جوانبها، إلا أنها في الحقيقة هي الطريق الآمن عند القوم لإثبات العقيدة على وجه لا يقبل اللجاجة ولا يتسع للمراء.

والجانب الإجرائي أو التطبيقي لهذا المنهج هو على هذا النحو الذي يذكره الشيخ، فهو يقف مع الإنسان العاقل حين يجده يقيم الصلاة، أو يؤدي الزكاة، أو يلتزم الصيام، أو يؤم المناسك إلى أداء حج أو عمرة... أو إلى غير ذلك من أشباه هذا ونظائره، ثم يسأل الشيخ الإنسان القائم بهذه الأعمال، أو الملتزم بالتكاليف من خلال الأمر والنهي ما هذا الذي تمارسه أو تلتزمه ؟ وما النوع الذي يندرج تحته ؟

ولا مفر من أن يقول المكلَّف: إنني أؤدي ما كُلفت به، والنوع الذي يندرج تحته هو أن هذه الأشياء التي أؤديها إنما هي من قبيل الشريعة أو الفروع.

وهنا يجد الشيخ الفرصة سانحة كي يقول: إن كل فرع لابد له من أصل يرجع إليه، ويلزم هذا الفرع عنه، فيكون هذا الأصل لازمًا، ويكون هذا الفرع ملزومًا له.

ويكملُ الشيخ فكرته فيقول: إن الملزوم لا يتحقق وجوده بحال من الأحوال، إلا إذا ثبت لازمه. وهذا اللازم قد يكون قريبًا من الملزوم كالجنس القريب من النوع، وقد يكون بعيدًا عنه كالجنس الأعلى، وفي هذه الحال الأخيرة يكون بين الجنس الأعلى والنوع جنس متوسط يعد بالنسبة للفروع أصلاً، ويعد بالنسبة للجنس الأعلى منه فرعًا. أو بعبارة المنطقيين نقول: إنه يعد بالنسبة للفروع كالصلاة والصوم جنسًا قريبًا، ويعد بالنسبة للجنس الذي هو أعلى منه نوعًا.

وأنت يا صاحبي عليك أن تفهم المسألة بالطريقة التي تروق لك؛ فإن استرحت أن تقول: إن الترتيب التصاعدي هو: الفروع ترتبط بالأصول القريبة منها، وهذه الأصول ترتبط بالأصل الأعلى منها فتكون فرعًا له، فلا بأس عليك، وإن استرحت أن تقول: إن هذه الفروع من العبادات هي بمثابة النوع ولها جنس قريب منها، وهذا الجنس القريب له جنس أعلى منه، فلا ضير عليك.

وبعد هذه النظرة تجد الشيخ يُلزمك بأنك إذا حققت الفروع على هذا النحو، وصلت ضرورة إلى تحقيق الأصول وإثباتها.

يقول الشيخ في ذلك ما هذا نصه: (تحقيق الأصل لازم لكل من لزمه فرعه إن كان لا ينفك عنه (عن هذا الأصل). فلابد من تحقيق أصول الدين، وإجرائها على قواعدها عند الأئمة المهتدين).

والشيخ محمد بن عبد الرحمن بن زكري قد التفت إلى ما ذكرناه بين يديك من المفاهيم من كلام الشيخ زروق فساقها على هذا النحو: (تتضمن بيان كمال عقيدة الصوفي، وتحقيقه لأصل الدين.

(تحقيق الأصل لازم لكل من لزمه فرعه) من المكلَّفين، فكل مكلَّف بالفروع مكلفًا بالأصول، (إن كان) الفرع (لا ينفك عنه) أي عن الأصل، بأن كان الفرع ملزومًا للأصل.

وبيان ذلك في المسألة أن الفروع الدينية عبادات لله عز وجل، وكيف تُتصوَّر عبادة من لم يُعرف، فلابد من معرفة المعبود أولاً ثم معرفة كيفية عبادته.

فالمقصود من الفروع – أعني التقرب والتعبد- ملزومٌ لمعرفته تعالى، ومحالٌ وجود الملزوم بدون لازمه، وليست معرفته تعالى ملزومة لمعرفة العبادات.

فلذا استدل بلزوم تحقيق الفرع على لزوم تحقيق الأصل، دون العكس. (فلابد من تحقيق أصول الدين) أي الاعتقادات.

وسميت أصولاً لتقديمها في المرتبة وفي وجوب التحصيل، كما سميت الفروع فروعًا، لعكس ذلك.

(وإجرائه على قواعدها) عطفُ لازم، فإنها مهما حُققت كأنها جارية على قواعدها، أى أسسها، وهى كليات المسائل.

فالأصول وإن كانت أصولاً بالنسبة للفروع فهي فروع بالنسبة إلى أصول لها تنبني عليها.

مثاله استحالة الجارحة والجهة، وتقيد السمع بالأصوات، والبصر بالأجسام، والأغراض، فهذه اعتقادات مبنية على أصل، وهو وجوب مخالفته تعالى للحوادث.

(عند الأئمة المهتدين) احترازًا من تحقيقها وإجرائها على قواعدها عند الفِرَق الضالة، كالمعتزلة أي في زعمهم، وإلا فلا تحقيق، ولا إجراء).

الصوفية ومذهبهم في الاعتقاد:

قال الشيخ زروق: (**ومذهب الصوفي من ذلك تابع لمذهب السلف في الإثبات والنفي**).

هذا هو تصريح الشيخ زروق في هذا المجال الهام يُبين فيه عن مذهب الصوفية في الاعتقاد.

وأنت كما ترى من تصرف الشيخ زروق أنه قد ألحق مذهب الصوفية في الاعتقاد بمذهب السلف فيه. وهذا الصنيع يحملنا على أن نتوقف قليلاً لنعرف مذهب السلف في الاعتقاد كي يتبين لنا مذهب المتصوفة.

والنصوص الواردة في الشريعة تتحدث عن العقيدة، منها ما هو مُحكم لا يحتمل اللجاجة، ولا يتسع صدرها للجدال، ومنها ما هو متشابه يحتمل النقاش بقصد

الوصول إلى حقيقة المراد منه.

وأنت يا صاحبي يجوز لي ولك أن نقف قليلاً لنفهم النحو الذي يجب أن نطرح قضية الصفات الخبرية لفهم المراد منها على أساسٍ منه.

ونحن لا نستطيع أن نفهم هذا النحو الذي يتم الطرح على أساس منه، إلا إذا صحت أمامنا مجموعة من المفاهيم، أهمها: أن نفرق بين المعنى الذي يدل عليه اللفظ، والكيفية التي يكون عليها مدلول هذا اللفظ في الطبيعة، خاصة إذا كان مدلول هذا اللفظ يحتمل أن يكون شيئًا ماديًا.

وأنت إذا أدركت معي الفرق بين المعنى والكيفية، انحسم بين يديك قدرٌ كبير من هذا الجدل المتألق، والمراء الجاسم بكلكله على الصدور.

وأنا سأبدًا معك بالحديث عن المعاني التي تدل عليها الألفاظ، فأقول وبالله التوفيق: إن كل موجود من الموجودات له ثلاث وجودات: الوجود اللغوي أو اللفظي، وهو هذا الوجود الذي تجده صوتًا يخرج من الفم تضبطه مخارج الحروف، أو يكون خطا على الأوراق تضبطه الأقلام والأنامل والأصباغ، وهذا النوع من الوجود تجري عليه أحكام النحو حركة على الحرف الأخير من اللفظ، والصرف الذي يعالج الكلمة فيما دون الحرف الأخير منها. أما النوع الثاني من الوجود، فهو هذا الوجود الطبيعي الذي يشغل حيزًا من الفراغ في الطبيعة، وهذا النوع من الوجود يحكمه الطول والعرض والعمق، والوزن والحجم... إلخ " وإن كان من الأحياء حكمته قوانين الحياة. والنوع الثالث من أنواع الوجود، هو هذا الوجود في الذهن، وهذا الوجود الأخير الذي هو الوجود الذهني، إنما هو في الحقيقة صورة الوجود الطبيعي تُرسم في ذهن الإنسان، يساعد على رسمها القوة المتخيلة التي تتصرف في هذه الصورة بعد أن تنقلها الحواس إلى الداخل.

وفي هذه الوجودات كلام طويل يقال: يكفينا منه ما اجتزأناه.

لكننا هنا نحب أن ننبه على أمر، وهو أن اللفظ إذا أطلق من الفم، أو استُعمل ما يدل عليه أو يحل محله كالكتابة والإشارة، إنما ينصرف إلى هذا الوجود الخارجي في الطبيعة، وإلى هذا الوجود الذهني في الذاكرة، فإذا ما انصرف إلى هذين الأمرين أو أحدهما ودل عليه دلالة قطعية، اعتبرنا هذا المدلول هو هذا المعنى

المراد من اللفظ.

إلا أنه ينبغي أن ننبه هنا إلى أنه في طبيعة بعض الألفاظ أنها تدل على أكثر من معنى بالاشتراك، والسياق في الحديث هو الذي يحدد المعنى المراد، كما يحدده العهد الذكرى أو الذهني.

والخطأ كل الخطأ أن تأتي في السياق كلمة من هذا النوع تدل بالاشتراك على أكثر من معنى، فتُنتزَع من سياقها ويطلب منها أن تقتصر في الدلالة على معنىً واحدٍ، ربما بل غالبًا ما يكون غير المراد منها أن تدل عليه وهي بين سباقها ولحاقها.

وهذا المنزلق الخطير لم يقع فيه واحد من الصحابة، ولم ينزلق اليه واحد من عقلاء الأمة.

وخلاصة القول في إجماله أن نقول في شيء من الحزم والجزم: إن المعنى الذي يدل عليه اللفظ إنما هو هذا الوجود الطبيعي، أو هذا الوجود الذهني، ليس للفظ معنى آخر نعرفه غير هذا المعنى الموجود الآن بين يديك.

ثم ننصرف بعد ذلك لكي نبين الكيفية التي تحل بهذا المعنى الذي يدل عليه هذا اللفظ حين يكون في الطبيعة. أو يكون متخيلاً في الذهن، وهذه الكيفية مرتبطة ارتباطًا لا ينفصل بمعنى اللفظ إذا كان ماديًا في الطبيعة، أو بصورة هذا المعنى المادي في الذهن.

وأنت تستطيع أن تفهم هذه الكيفية من هذا المدخل الذي سأحدثك عنه، وهو: أن الفلاسفة منذ القدم قسموا الوجود المادي إلى هيولي وصورة، وقصدوا بالهيولي: المادة من غير شكل هندسي نتصوره أو. لا نتصوره، والمادة على هذا النحو يستحيل وجودها، منفردة في الطبيعة أو حتى في الذهن، ولكي يكون للمادة وجود في الطبيعة أو في الذهن، فإنه يجب أن يقوم بها عرض من الأعراض أو شكل من الأشكال، نحن نسميه – صورة هذه المادة – لا توجد المادة بدونها، ولا يستقيم لها وجود إن لم تحل في المادة.

والسيد الشريف الجرجاني قد التفت إلى حقيقة الصورة على هذا النحو، فقال: أصورة الشيء: ما يؤخذ منه عبد حذف المشخصات، ويقال صورة الشيء ما به

يحصل الشيء بالفعل.

الصورة الجسمية: جوهر متصل بسيط لا وجود لمحله دونه، قابل للأبعاد الثلاثة المدركة من الجسم في بادئ النظر.

الصورة الجسمية: الجوهر الممتد في الأبعاد كلها، المدرَك في بادئ النظر بالحس.

الصورة النوعية: جوهر بسيط لا يتم وجوده بالفعل دون وجود ما حل فيه].

وبعد هذا البيان نقول: إنه لمن خطل الرأي وسوء التدبير أن يقول قائل: إن المادة توجد بغير صورتها، أو يقول قائل: إن المادة توجد بغير هيأتها، أو يقول قائل: إن المادة توجد بغير مشخصاتها.

إن من يؤمن بهذه الأقوال ومقتضياتها إنما يكون مثله مثل القائل: إن المادة لا وجود لها.

إن هذه أمور على كل حال لم تعد تخفاك يا صاحبي، خاصة بعد أن اتضحت الألفاظ ومدلولات الألفاظ، والمعاني في المادة وفي غير المادة، والكيفيات أو الأعراض أو الصور التي تتخذ من المادة محلاً لها تحل فيها ويظهر وجودها من خلالها.

الصفات الخبرية عند السلف الصالح:

ونعود بعد ما ذكرناه إلى السلف الصالح لنفهم عنه معتقده في الصفات الخبرية وأمثالها، من فهمهم لمدلول كل لفظ متشابه ورد في القرآن، أو جاء في السنة المطهرة.

وبادئ ذي بدء نقول يا صاحبي: إن العنوان الذي وضع لبعض النصوص المتصلة بالله عز وجل وهى من المتشابهات، قد اتفق الكل على أنه هو – الصفات الخبرية – ونحن ما دمنا نتحدث عن صفات فإننا نكون قد انفصلنا من أول الأمر عن كل شيء مادي في الطبيعة نعتمده ونسميه صفة من صفات الله، من نحو: اليد بمعنى الجارحة، أو العين، أو الوجه، أو الصورة... الخ. إن هذه ألفاظ قد أجمع الكل على أن مدلولها صفة لا ذات، وهو أمر قد سلم الصحابة به، وفقهه عن الله كل عالم يفقه عن الله، فإذا سألنا السلف جميعهم عن هذه الألفاظ ودلالتها ؟ قالوا

جميعًا: إننا نؤمن بما قاله الله وما يدل عليه على مراد الله، كما نؤمن بما قاله رسول الله وما يدل عليه على مراد الله ورسوله، وإيماننا على هذا النحو مشروط بشرط، هو: إقصاء كل فهم ينتقص من ذات الله عز وجل وصفاته، إذ إن لله الكمال المطلق في إطار: "**ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**".

إن السلف يفهمون هذه النصوص الواردة في الكتاب والسنة على هذا النحو، وفي هذا الإطار العام الذي أوحى إليهم به: " ليس كمثله شيء وهو السميع البصير" من غير تعيين الموضوع أو المراد، بلفظٍ أو بفهم.

أما الخلف فقد وجدوا أنفسهم مضطرين إلى تعيين المراد بعد أن تابعوا الصحابة في فهم النص، فليس بين السلف والخلف من فرق إلا أن يكون السلف قد أمسكوا عن تعيين المراد، مع تنزيه الله عن فهم شيء ينتقص من كمالاته. وأن يكون الخلفُ قد اضطروا بحكم اختلاط الثقافات إلى أن يعينوا المراد من النص.

وليس هنا ولا هناك من خطرٍ يهدد العقيدة.

ولتمام الموضوع أحب أن أنبه إلى أن هناك طائفة من البشر قد عمدوا إلى نصوص الصفات الخبرية، وقالوا: إن المراد منها أنها تدل على معنىً مادي منسوب بدلالته تلك إلى الله عز وجل، إلا أنهم قالوا: إن هذا المعنى المادي والذي هو المعنى الأول للألفاظ مجرد عن الصورة، والهيأة، والكيفية... إلخ.

وهذا المذهب الأخير مذهب ينفر منه الطبع، ويتناقض مع أوليات العقل على نحو ما علمت.

وبعد هذا البيان الموجز نقول: إن الصوفية أو المتصوفة قد وافقوا السلف الصالح في مذهبهم حين أرادوا أن يفهموا نصوص العقيدة.

وصدق الشيخ زروق حين قال: **[ومذهب الصوفي من ذلك تابع لمذاهب السلف في الإثبات والنفي]**.

فالصوفية يسمعون أو يقرأون اللفظ الذي يثبت لله يدًا، أو عينًا، أو صورة... إلخ، فيؤمنون به على نحو ما ورد على مراد الله وعلى مراد رسوله، لكنهم كما علمت يشترطون شرطًا مهمًا على كل من يحب أن يفهم في هذه النصوص أو لا يحب، وهذا الشرط يُعدُّ أساسًا يُبني عليه كل اعتقاد صحيح.

وخلاصة هذا الشرط هو: أن من أراد أن يفهم في هذه النصوص عليه أن يلتزم بناصع الحجة، وعليه أن يحافظ على المبدأ العام في الاعتقاد، وهو أن الله لا يشبه شيئًا، ولا يشبهه شيء.

تفعيل الشرط وتطبيقه:

وحين أراد المتصوفة أن يفعّلوا هذا الشرط وأن يطبقوه، وجدناهم لا يتعاملون مع الخلف ولا يصاحبونهم في مسيرتهم، ولا يشاركونهم منهج الفهوم في هذه النصوص، وإن كانوا يقدّرون الخلف ويقرون لهم بمنازلهم الدينية.

والمتصوفة في نفس الوقت ينظرون إلى السلفية المحدثة، ويتأملون مناهجهم، ثم ينقلبون بشيء من الإزورار عنهم وعن مناهجهم، لأنها مناهج تعوزها الدقة في الاستدلال، كما يعوزها الإقرار للذات الإلهية بالكمال المطلق.

ولم يبق أمام المتصوفة إلا منهج السلف وطريقتهم التي احتفظت لهم بسلامة المنهج، كما احتفظت لهم بأصل الاعتقاد، وهو الإيمان بأن لله الكمال المطلق دون سواه.

ونحن نقول هذا الكلام وندرك أن فيه شيئًا من الإجمال يحتاج إلى قليل من التفصيل لكي يسهل فهمه، ويتيح إلى طلاب العلم إدراكه.

ونحن إذا أردنا أن نفصل في هذا المجمل فإننا نبدأ أولاً بتعليل وتسبيب متابعة المتصوفة للسلف الصالح في منهجهم، والسير على طريقتهم.

وهذه التبعية ليس لها من سبب فوق أنهم يريدون أن يفعّلوا الشرط الذي اشترطوه، وهم في سبيل تحقيق رغبتهم رأوا أنهم عندما يثبتون اللفظ على ما جاء عليه في مراد الله ومراد رسوله، تكون الحجة إلى جوارهم تعضدهم وتؤازرهم، حيث إن هذه الألفاظ واردة في القرآن. ولو أنهم أوّلوا كما يؤول السلف وعينوا المراد، افتقر تأويلهم وتعيين المراد من اللفظ إلى حجة سمعية تساندهم. عندئذٍ يجدون أن موقف السلف في إمرار النص كما جاء على مراد الله ومراد رسوله من غير تأويلٍ أو تحديد المراد، أنصع حجة وأجدر بحمل الناس على إتباعه والانجذاب إليه.

هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى نقول: إن المتصوفة وهم يتابعون السلف لا يقفون عند حدود إمرار النص كما جاء، لأنهم ينظرون إلى السلف الصالح؛ فيجدون جميعهم من تقدم منهم في السن ومن كان من أحداثهم، من له سابقة في الإسلام ومن كانت صحبته متأخرة، الكل على قلب رجل واحد يؤمن ويدرك أنه مع إيمانه بهذه النصوص وإمرارها كما جاءت، يعلمون علم اليقين أنه لا يجوز حملها، ولا حتى في وهم الواهمين على معنى ينافي الكمال المطلق لله عز وجل.

لقد تابع المتصوفة السلف الصالح في معتقدهم وهم يفعّلون هذا الشرط الذي اشترطوه في فهم هذه النصوص وأخذوا أنفسهم به، فجنحوا إلى سلطان الحجة وأسسوا على اعتقاد الكمال لله لا يفرطون فيه، لا، ولا قلامة ظفر.

ومن جهة أخرى إننا نجد المتصوفة حين نظروا إلى الخلف وما انتهجوه من مناهج في فهمهم لنصوص الصفات الخبرية، قد رأوا مناهجهم لا تنسجم مع منهج الخلف، والسبب في ذلك أمران يرجعان جميعًا إلى أمر واحد.

أما **أحدهما**: فهو أن منهج الخلف قائم على تحديد المراد من اللفظ وتعيين معناه تعينًا تامًا، وهو أمرٌ يفتقر إلى حجة من الكتاب والسنة، وهي غير موجودة.

وأما **ثانيهما**: فإن الخلف قد رأوا أن يؤسسوا لأنفسهم على أساسٍ من سلطان العقل، وهو نوعٌ من الاستدلال ربما لا يستريح إليه المتصوفة كثيرًا.

والأمر الذي ينبغي أن نلفت النظر إليه هو أن المتصوفة على يقين من أن السلف والخلف جميعًا يستبعدون أن يكون المراد من اللفظ هو هذا المعنى الأول الذي وضع له، لأنه ينال من فكرة الكمال المطلق لله، وهو أمر يزعج المتصوفة، ويزعج السلف الصالح، كما يزعج الخلف جميعًا.

ولم يعد أمامنا بعد ما ذكرناه إلا أن نعرف موقف الصوفية من السلفية المحدثة.

والصوفية يقفون موقفًا واضحًا من السلفية المحدثة، لا يقل إزدراءً عن هذا الازدراء الذي يبديه السلف والخلف من أنفسهم تجاه السلفية المحدثة. والسبب في ذلك أمران عظيمان: كلاهما يزعجان الشعور الديني، وينالان من العقيدة الإسلامية.

أما **أحدهما**: فهو أن السلفية المتأخرة اتخذت لنفسها منهجًا متعثرًا لا يتاح له أن يستقيم ولو كان الطريق ممهدًا، فلقد تبرأت السلفية المحدثة على حمل النص في

كل موقع يرد فيه على المعنى الأول المتبادر منه، والذي وضعه له الواضع اللغوي أول مرة، والواضع اللغوي – كما نعلم – قد أخذ نفسه في كل لفظ بإزاء معنى وأراد أن يربطه به بهذا المعنى المادي، ثم يفتح المجال أمامه كذلك لينتقل منه إلى معانٍ غير مادية في أطوارٍ تشبه أطوار الكائن الحي حين تتيح له الحياة أن يتقلب في أطوارها، وهذا التصرف من السلفية المحدثة يلزمه نسبة الجسمية إلى الله عز وجل، وهو إلزام لا ينجيِّهم منه أن يصرحوا بنفي الكيفية عما حددوه من المعاني، كقولهم: يد بلا كيف، وعين بلا كيف... إلى آخر ما قالوه.

وأنت على وعى كامل بأن نفي الكيفية أو العرض أو الصورة عن المادة يعني نفيها أو نفي الوجود عنها.

وأنت إذا نظرت إلى ما فعله هؤلاء القوم، لوجدت أنهم بصنيعهم هذا قد نالوا من فكرة إثبات الكمال لله.

وأما **ثاني الأمرين**: اللذين صرفا المتصوفة عن السلفية المحدثة، فهو أنهم قد ابتدعوا لأنفسهم طريقة في التفكير لا يملكون الدليل عليها؛ فليس هناك من كتاب أو سنة، أو فهم لصحابي ينصُّ على أنه إذا جاء لفظٌ مشترك يثبت لله شيئًا، أراده الله أو أراده رسوله، وكان اللفظ مشتركًا أن نحمل هذا المشترك على المعنى الأول الذي وضعه له الواضع اللغوي، ونلتزم فيه ما يلزم.

أمران عظيمان إذًا من تأملهما يجد أنهما يُضحكان الثكلى، ويجعلان الولدان شيبًا، ويجففان منابع الاعتقاد في الفؤاد، قد ابتدعتهما السلفية المحدثة، ففرقت الأمة واجتذبت إليها الغرِّيين من النساء والرجال والشباب والأطفال.

لقد نظر المتصوفة إلى منهجي الخلف والسلفية المستحدثة، فاحترموا الأول وانصرفوا عنه، وبغضوا الثاني وازوروا عنه، وأصبح تعلقهم بمنهج السلف الصالح، فساروا عليه واتبعوا هداه، ففيه هدى النبي وهدى صحابته الذين رباهم على عينه.

فصول العقيدة:

أما نظرة الصوفية للعقيدة وتقسيمهم لها إلى فصول فإنهم لم يختلفوا في ذلك عن سائر الأمة، لا لشيء إلا لأن طبيعة العقيدة لا تقبل إلا هذا النوع من التقسيم.

يقول الشيخ زروق معبرًا عن هذا التقسيم ومخبرًا به [وفصول الاعتقاد ثلاثة: **أولها:** ما يعتقد في جانب الربوبية، وليس عندهم فيه إلا اعتقاد التنزيه، ونفي التشبيه مع تفويض ما أُشكل بعد نفي الوجه المُحال، إذ ليس ثم ألحنُ من صاحب الحجة حجته.

الثاني: ما يُعتقد في جانب النبوة، وليس إلا إثباتها وتنزيهها عن كل علم وعمل وحال لا يليق بكمالها، مع تفويض ما أُشكل، بعد نفى الوجه المنقص، إذ للسيد أن يقول لعبده ما شاء، وللعبد أن ينسُب لنفسه ما يريد تواضعًا مع ربه، وعلينا أن نتأدب مع العبد ونعرف مقدار نسبته.

الثالث: ما يعتقد في جانب الدار الآخرة، وما يجري مجراها من الخبريات؛ وليس إلا اعتقاد صدق ما جاء من ذلك على الوجه الذي جاء عليه من غير خوض في تفاصيله إلا بما صح واتضح].

المتصوفة إذًا يرون كغيرهم أن الحديث في العقيدة يحصره ثلاثة محاور، هي: الإلهيات، والنبوات، والسمعيات.

وقد قلنا: إن طبيعة الحديث في العقيدة لا تقبل محاور أخرى غير هذه المحاور الثلاث؛ من أجل ذلك جاء حديث المتصوفة في هذا القدر كحديث غيرهم لا يختلف في الشكل، ولكننا في الموضوع سنجد عند المتصوفة اختلافًا كثيرًا؛ إذ إنهم لا يستهويهم الحديث في التفاصيل بقدر ما يعمدون إلى ناصية كل أمر فيأخذون بها، وإلى أصل كل مسألة فيتشبثون به على نحو ما يحدثنا عنه الشيخ زروق.

المحور الأول في الإلهيات:

وأول ما نحب أن نبدأك به من هذه المحاور، هو: حديث السادة الصوفية في الإلهيات، وليس عندهم في مجال الإلهيات ما يتحدثون فيه سوى إثبات التنزيه لله عز وجل، ونفى التشبيه عنه. وأنت إذا نظرت في هذين الأمرين لوجدت أن الشيخ قد عطف اللازم وهو: (نفى التشبيه) على الملزوم، وهو: (اعتقاد التنزيه)؛ والأمر بينٌ إذا تأملناه على وجهه؛ فأنت إذا أثبت لله التنزيه لزم من هذا الإثبات وذلك الاعتقاد في الله نفي التشبيه ضرورة، وهى نتيجة لا تقع في يدك إذا عكست القول؛ إذ إن كل من نزَّه لم يشبّه، وكل من لم يشبِّه نزَّه، وكل من شبَّه لم ينزِّه، وكل من لم

ينزّه شبَّه.

والمتصوفة حين اعتمدوا على هذين الأصلين وهم يشرحون عقيدتهم في الربوبية، فإنه بإمكاننا معهم أن نفرع الحديث على هذين الأصلين ليتناول جميع صفات الكمال.

استدراك واجب:

ومع سلامة هذا المنطق وحسن مبناه، إلا أن المتلقي عن المتصوفة يبقى قلقًا، لو قد تساءل عن الحديث عن إثبات وجود الله، وهو حديث لم تشمله هذه المنظومة التي اتخذت من التنزيه ونفي التشبيه أساس انطلاقها، وسلك نظامها.

وهذا النوع من التساؤل أو الاندهاش يعد من الأمور المشروعة لا يجوز لأحد أن يصدّ غيره عنها، فلنشتغل بنقل تصور الصوفية لإثبات وجود الله وننقله بين يديك. ومع أننا قد صورنا لك موقفهم في أكثر من نشرة صدرت عنا، إلا أن ذلك لا يقلل من رغبتنا في أن نذكر لك هذه المسألة هنا.

إن السادة المتصوفة حين يتكلم الواحد منهم عن قضية إثبات وجود الله، تجده يتحدث حديث الضروريات؛ فهم يُجمعون على أن وجود الله ضروري لا يحتاج إلى نظرٍ أو استدلال على اختلاف أنواع الاستدلالات، وهم بمنطقهم هذا يخالفون جميع الفرق التي تتخذ من العقيدة مجالاً لأبحاثهم.

والمتصوفة على كل حال يدخلون إلى هذه المسألة من خلال تصور المستحيل لذاته، والواجب لذاته، لا يتعدون في تصورهم هذين الحكمين (المستحيل لذاته، والواجب لذاته).

أما المستحيل لذاته فهو المعدوم الذي لا يقبل الوجود أصلاً، وعدم قبوله للوجود ليس راجعًا إلى شيء خارج عن ذاته، وإنما تصور ذاته هو المانع له من الوجود، والعدم التام لا يتمثل إلا في هذا المستحيل لذاته، بخلاف العدم النسبي.

وتصور المعدوم لذاته على هذا النحو يمكن أن نتصور معه مقابله، وليس له من مقابل إلا هذا الموجود الواجب الوجود، والموجود الواجب الوجود لذاته هو الذي يتحقق له الوجود التام ليكون في مقابل العدم التام، وهذا الوجود التام أو الكامل لا يكون إلا لواحدٍ فقط هو (الله).

ولا تظن يا صاحبي أن ما ذكرناه من هذا التوضيح هو دليل عقلي لإثبات الوجود، فهو ليس دليلاً وإنما هو مجرد بيان للصورة التي يراها المتصوفة في هذا الموقف، وهذه الصورة التي رآها المتصوفة هنا قد انتقلت إلى بعض الفلاسفة الغربيين فأعجب بها واتخذها أساسًا لإثبات الوجود الواجب لله.

وهذا الاستدراك لا يتم إلا بهذا التنبيه الذي سنذكره الآن بين يديك، وهو: إن النصوص الواردة في الكتاب والسنة المشتملة على ألفاظٍ مشتركة، وهي في نفس الوقت تتحدث عن الله عز وجل، قد اعتبرها المتصوفة من باب المتشابه، وأدرجوها في القسم الثالث من العقيدة على نحو سنحدثك عنه هناك.

عودة إلى الحديث عن صفات الله:

ثم نعود من جديد إلى الحديث عن صفات الله كما يراه المتصوفة.

والحديث عن صفات الله قد اختزله المتصوفة في أمرين كما رأيت، هما: تنزيه الله عن كل نقص ونفي التشبيه عنه.

وما من صفة كما نتصورها إلا وهي راجعة لأحد هذين المبدأين، لأن غياب إثباتها لله يخدش المبدأ الأول، وما من صفة نتصورها في المخلوق إلا ونجد الله منزهًا عنها، لكي نفعّل مبدأ أن الله لا يشبه خلقه ولا يشبهه خلقه.

وهكذا قد اختزل المتصوفة الحديث عن الإلهيات في هذه العبارة المختصرة: [... وليس عندهم فيه (أي مجال الربوبية) إلا اعتقاد التنزيه، ونفي التشبيه مع تفويض ما أشكل بعد نفي الوجه المحال].

وأنت إذا علمت ذلك علمت معه أن المتصوفة لا يشغلون أنفسهم لا بإثبات وجود الله، ولا يتطلبون الوقوف على حقائق الصفات، ولا يتطلبون الوقوف على حقائق التعلقات، فهم قد أعفوا أنفسهم من ذلك كله، إما لبداهته، وإما لدلالة الأصل عليه، وإما لأنهم غير مكلفين بالبحث عنه.

قال أبو بكر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: " سبحان من لم يجعل لخلقه سبيلاً إلى معرفته، إلا بالعجز عن معرفته ".

وقال الجنيد: " إذا تناهت عقول العقلاء في التوحيد، تناهت إلى الحيرة ".

وقال ذو النون المصري في معنى التنزيه ونفي التشبيه: " التوحيد هو أن تعلم

قدرة الله تعالى في الأشياء بلا مِزاج، وصُنعُه لها بلا علاج، وعلة كل شيء صُنعه، ولا علة لصنيعه، وليس في السموات العلى ولا في الأرضين السفلى مدبر غير الله تعالى، وكل ما تصور في وهمك فالله تعالى بخلاف ذلك".

وكلام المشايخ في ذلك يطول، وأنت إن لم يركَ ما ذكرناه. فارجع إلى مثل الرسالة القشيرية تجد بغيتك إن شاء الله.

المحور الثاني في النبوات:

قال الشيخ زروق: [**إما يعتقد في جانب النبوة، وليس إلا إثباتها وتنزيهها عن كل علم وعمل وحال لا يليق بكمالها، مع تفويض ما أشكل، بعد نفي الوجه المنقص، إذ للسيد أن يقول لعبده ما شاء، وللعبد أن ينسُب لنفسه ما يريد تواضعًا مع ربه، وعلينا أن نتأدب مع العبد، ونعرف مقدار نسبته**].

هذا هو الأصل الثاني أو المحور الثاني من محاور العقيدة.

والمتصوفة – كعادتهم دائمًا – إنما يقبضون على نواصي الأفكار، ويأخذون بمجامع المسائل، وهذا ما فعلوه هنا.

فحديث المتصوفة في مجال النبوات إنما يقتصر على الطريق الذي يوصل إلى إثبات صدق النبي وتمييزه من المتنبئ.

والطريق الذي يَثْبت به صدق النبي كان على رأسه المعجزة الشاملة للمعجزة المادية والمعجزة العقلية.

وما المعجزة إلا هذه الأمارة من الله عز وجل التي تقع موقع قول الله: "صدق عبدي في كل ما يبلغه عني".

ومن الأشياء المثبتة لصدق النبي، أن النبي من بين سائر عباد الله لا تكون عقيدته المستقرة في قلبه هي محصلة فكر ونظر كما هي عند سائر الناس؛ لأن العقيدة التي هي محصلة فكر ونظر يكون بداية أمرها الشك، وهو أمرٌ يستحيل على الأنبياء أن يمروا به، وعليه فإن علم الأنبياء بالتوحيد يعدُّ بمثابة فطرة وجبلة لهم، لا تتجاوز مسائل التوحيد عندهم الضروريات من القول.

وهذا ما يعنيه المتصوفة بقولهم: إن الأنبياء منزهون عن كل علم كسبي لا يليق بهم في مجال الاعتقاد.

قال بعض المحققين: لو كان توحيد الأنبياء عن نظر وتفكر، كان الشك طارئًا عليهم قبلِ النظر، وفي مدة النظر، لأن النظر اكتساب المجهول، وذلك غير لائق بمنصبهم.

وإذا كان النظر في مجال الاعتقاد غير لائق بالأنبياء، فإن الحكم ذاته لا ينطبق على نظر الأنبياء في الفروع؛ إذ إنه في أرجح الأقوال أن النبي يجوز له أن يجتهد في الفروع لإبراز الحكم الراجح في المسألة، ولفت نظر المكلفين إليه للعمل بمقتضاه.

ومن خصائص النبوة ودلائلها أن الله عز وجل قد رفع قدرهم فوق المخالفات العملية من فعل بالجوارح أو قول باللسان. وهذا يعني أول ما يعني أن الأنبياء منزهون عن أن تقع منهم المعاصي والمخالفات، وأنهم لا يجانفون الآثام من الكبائر والصغائر، لا قبل البعثة ولا بعدها في صحيح العقول. ولو قد وقع خلاف بين العلماء حول هذه المسألة فإن هذا الخلاف إنما هو حول الإمكان العقلي لا الوقوع الفعلي. وأنت خبير يا صاحبي أن وقوع المعصية من النبي ممكن عقلاً باعتبار أنه بشر، وهو مستحيل لغيره؛ شرعًا ووقوعًا، لأنه يوحى إليه، فتأمل ذلك وافقهه فإنه مهم، وهو معتقد كل عاقل من الأمة، ومعتقد المتصوفة على الخصوص.

ومن الخصائص التي اختص الله بها أنبياءه ورسله أنهم لا تقوم بهم النقائص من الأحوال، سواء كان ذلك في الأخلاق، كالفظاظة والغلظة، أو في صورتهم التي خُلقوا عليها: كالعمى والصمم والمنفِر من الأمراض، وما يَنسبه القصص الشعبية لبعض الأنبياء أنهم مرضوا مرضًا منفرًا فهو ضلال محض، وخروج عن الهدى والاستقامة في الفكر.

فهذا معتقد القوم في هذا الأصل.

وقفة لابد منها:

ونحن لا يجوز لنا أن نترك هذه المنطقة من البحث قبل أن ننبه إلى أمرين:

أما أحدهما: فهو ما قاله بعض المتصوفة من أن الولاية أعلى مرتبة من النبوة على ما فهم من تصريحات البعض، وعلى ما تضمنته بعض الأقوال، من نحو ما قال أبو يزيد البسطامي: "**خضنا بحرًا وقف الأنبياء بساحله** "؛ فهذا وغيره كلامٌ

يمكن فهمه على وجهه حين نتعقل اللغة ألفاظها ومعانيها، وعلاقة المعاني بعضها ببعض.

قال صاحب التعرف: أجمعوا على أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أفضل البشر، وليس في البشر من يوازي الأنبياء في الفضل، لا صِدِّيق، ولا وليّ، ولا غير ذلك، وإن جَلَّ قدْرُه وعلت مرتبته.

قال الإمام علاء الدين القُونوي في شرحه له: قصدُه بهذا الكلام الرد على ما يروى عن طائفة من الضّلال أن الولي أفضل من النبي، وهذا عند أهل التحقيق كفر لا يعتقده إلا كل زنديق.

قال: نعم. وقع في كلام بعض المتأخرين من الصوفية أن الولاية أفضل من النبوة. وتأويله أن الولاية والنبوة بينهما عموم وخصوص مطلق، فكل نبيٍّ وليّ، ولا عكس، فلا ينفك النبي عن كونه وليًا أصلاً، كما أن النبوة والرسالة بينهما عموم وخصوص مطلق، فلا ينفك الرسول عن كونه نبيًا أصلاً.

فقولُ صاحب هذه المقالة: إن النبي من حيث كونه وليًا أفضل من حيث كونه نبيًا، ولا يلزم من ذلك ما ظنَّ من المحذور، لأنه إنما كان يلزم تفضيل الولي على النبي لو وجد نبيٍ غير وليّ، وهو لا يوجد، فالنبي فيه الولاية وزيادة النبوة، فهو أجلُ مقامًا وأشرف.

ونظير هذا ما قاله سلطان العلماء **عزالدين بن جماعة** في شرح جمع الجوامع: نظرًا إلى أن النبوة مقام العلم فهي متعلقة بالله تعالى، والرسالة مقام تبليغ فهي متعلقة بالخلق، ثم لا يلزم من هذه المقالة تفضيل النبي على الرسول، لأنه لا يوجد رسول وهو غير نبي، حتى يلزم ذلك، بل الرسول فيه النبوة وزيادة الرسالة، فهو أفضل من النبي قطعًا، لاجتماع المقامين فيه.

وأما **ثاني الأمرين** اللذين ينبغي أن ننبه إليهما قبل أن نترك هذه المرحلة من البحث، فهو أننا نجد في القرآن الكريم بعض النصوص التي تتحدث عن الأنبياء وظاهرها ينافي العصمة، فماذا عسانا أن نفعل في هذه النصوص ؟

ونحن نقول: إن هذه النصوص من المتشابهات، وموقف القوم منها كموقفهم من المتشابهات في الصفات الخبرية التي تثبت لله بظاهرها ما لا يليق به؛ فالقوم هنا

يقفون نفس الموقف الذي وقفوه هناك، فهم يؤمنون بهذه النصوص على مراد الله منها، وعلى مراد أنبياء الله منها مع استبعاد الوجه المنقص الذي لا يليق نسبته إلى الأنبياء.

وهذه النصوص التي تتحدث عن الأنبياء على قسمين:

قسم: يصف اللهُ أنبياءه بمحتواه، فنحن نؤمن به على مراد الله، والقوم يسبقوننا إلى هذا الإيمان، لكنهم يستبعدون المنقص، ونحن معهم على ذلك. والقول العام أن نقول: إن الله يتحدث عن عبده الذي اصطفاه بما شاء وكيف يشاء، من نحو قوله تعالى: "**وعصى آدم ربه فغوى**" ؛ وظاهر المعصية والغواية ينافي العصمة للأنبياء والتي ثبتت ثبوتًا قطعيًا، وهي تحول بيننا وبين أن نحمل الأمر على ظاهره. وهناك نصوص أخرى يصف الأنبياء بها أنفسهم، وهي محمولة على أن العبد يتواضع بين يدي خالقه، من نحو قوله تعالى حكاية عن يوسف: "**وما أبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء**"، وقوله حكاية عن يونس: " **لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين**"، وقوله عن موسى عليه السلام: "**هذا من عمل الشيطان**"، وقوله: "**رب إني ظلمت نفسي فاغفر لي**".

هذا مجمل اعتقاد القوم في النبوات، وليس لهم حول هذا المحور حديث قل هذا الحديث أو كثر بعد ما ذكروه.

المحور الثالث في السمعيات:

قال الشيخ زروق: [الثالث: ما يعتقد في جانب الدار الآخرة، وما يجري مجراها من الخبريات؛ وليس إلا اعتقاد صدق ما جاء من ذلك على الوجه الذي جاء عليه من غير خوضٍ في تفاصيله إلا بما صح واتضح].

وأنت إذا تأملت في كلام الشيخ زروق يحكي فيه معتقد المتصوفة في مسألة السمعيات، لوجدت أن دور المتصوفة هنا منحصرٌ في أمرين:

الأول منهما: أن الإخبار عن المغيبات كما فيما بعد الموت ومشاهد القيامة من خلال نصوص وردت في الكتاب والسنة إنما يدفع بنا إلى الوقوف عند ظاهر هذه النصوص لا ندخل على فهمها بالعقل؛ فهي أمور تتصل بالغيب ولا يعلم الغيب إلا الله.

وثاني هذين الأمرين: قد اختص به المتصوفة وأصبح كائنه علامة مُمَيزة لفهومهم في الاعتقادات، ذلك أنهم قد ضموا إلى السمعيات هذه النصوص التي تتحدث عن مثل الصفات الخبرية الواجب إثباتها لله عز وجل، وعادوا إلى التأكيد على أن هذه النصوص ينبغي فهمها في إطار المبدأين المشار إليهما سلفًا، وهما: إثبات التنزيه لله، ونفي التشبيه عنه؛ فهو قد وجب له كل كمال، واستحال عليه كل نقص، وهو لا يشبه خلقه ولا يشبهه خلقه.

في إطار هذين المبدأين تُفهم هذه النصوص المفيدة للصفات الخبرية.

قال الشيخ زروق: [... **والقول الفصل في كل مُشكِل.**

وذلك ما قاله الشافعي رحمه الله، إذ قال: " آمنا بما جاء عن الله، على مراد الله، وبما جاء عن رسول الله على مراد رسول الله ".

وقال مالك رحمه الله: " الاستواء معلوم، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة ".

وهو جواب عن كل مشكل من نوعه في جانب الربوبية، كما أشار إليه السهروردي، وقال: إنه مذهب الصوفية كافة في كل صفة سمعية.

والله سبحانه أعلم].

* * *

القاعدة الخمسون

في بيان حكمة ورود المُوهم، والمبهم، والمشكل في نصوص الكتاب والسنة

وقوع الموهم والمبهم والمشكل في النصوص الشرعية ميزانٌ للعقول والأذهان والعقود، "ليميز الله الخبيث من الطيب ويجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعًا فيجعله في جهنم أولئك هم الخاسرون" [الأنفال: ٣٧]، وتُظهر مراتب الإيمان لأهلها، "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات. فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب" [آل عمران: ٧].

ولا يُقبل وضعه من غير الشارع البتة إلا أن يكون بَيِّن المعنى، واضح المبنى في عرف التخاطب به، له شبهة في أصول النصوص، كمسألة الاستواء الذي هو في رسالة ابن أبي زيد، فاختلف فيه الأصوليون.

ثم هو بعد وقوعه بهذا الوجه هم مختلفون في قوله وتأويله، أو حمل مذهب صاحبه على ظاهره.

وهذا كله إن كان إمامًا معتبرًا في فنه، صوفيًا كان أو فقيهًا، أو غيره، فيرد عليه مطلقًا. كل ما لا أصل له ولا شبهة، فيُردُّ على الجميع بلا خلاف.

والله سبحانه أعلم.

* * *

الشــرح

لقد شاء الله ومشيئته خير أن تأتي نصوص الشريعة علــى ضــربين: محكمــة ومتشابهة.

وقد يتساءل الكثيرون، لماذا جاءت هذه النصوص هكذا محكمــة ومتــشابهة؟! ونحن قد نفهم المحكم، غير أننا نتوقف عند المتشابه، لماذا وروده في النصوص؟

والمتصوفة كغيرهم ربما يتوقف كل واحد منهم عنــد النــصوص التــشريعية يتساءل عن الحكمة في مجيئها على هيئة المحكم وعلى هيئة المتشابه.

والشيخ زروق في هذه القاعدة يحاول أن يتعــرف علــى الحكمــة مــن ورود نصوص الشريعة على هذين الحالين.

ونحن سنتتبع ما ذكره الشيخ زروق هنا ليتضح الأمر، ويجلو ما عسى أن يكون فيه من خفاء، لكننا سنحاول أن نبدأ أولاً: بشرح ما ورد فــي كــلام زروق مــن مصطلحات جرت على ألسنة العلماء على اختلاف أنواعهم ومشاربهم.

ألفاظٌ لها معاني:

والشيخ زروق قد استعمل في قاعدته تلك ألفاظًا لم يــذكر معانيهــا، ونحــن – راجين من الله التوفيق– سنحاول أن نذكر هذه الألفاظ واحدًا بعد واحد نُتُبــع كــل واحد منها بالمعنى الذي اصطلح العلماء أن يخصصوه به.

١– **الموهم:** والموهم هذه صفة للنص أو للفظ، وهما يُفهمان من السباق.

فما هو هذا الموهم، وما المثال الذي يمكن أن نطبقه عليه ؟

وللإجابة على هذا السؤال: لابد أن نكون قد علمنا من قبل، أن مــن مكونــات النفس الإنسانية قوة جزئية تسمى: المتوهمة، ومن ممارسات هذه القــوة المتوهمــة يتحصل لدينا ملكة الوهم إن صحت أن تسمى: ملكة، والقضايا التي تتحصل لــدينا من الوهم تسمى بالوهميات، وهى قضايا لا يقين فيها ولا تعتمد على دليل صحيح.

والسيد الشريف الجرجاني يتحدث عن الوهم، فيقول: [الوهم: هو إدراك المعنى الجزئي المتعلق بالمعنى المحسوس]، كما يتحدث عن الوهميات، فيقول: [الوهميات: هي قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في أمور غير محسوسة كالحكم بأن ما وراء العالم

قضاء لا يتناهى، والقياس المركب منها يسمى: سفسطة].

وهذه العجالة المختصرة تمكننا من أن ننتقل إلى فهم كلمة – الموهم-، وهي اسم فاعل من: – أوهم- ليدل على شيء وقع منه الفعل، وهذا الشيء المراد هنا: إنما هو: النص الشرعي. فيكون الموهم من النصوص الشرعية هو: اللفظ الذي يتبادر من ظاهره غير المقصود منه، مع إمكان إجرائه بحسب ظاهره على المقصود.

ولنضرب لذلك مثالاً يشرح المراد مما ذكرناه، وهذا المثال الذي نختاره هو قوله تعالى: " **وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله** ".

وأنا كي أوضح لك ما قصدت إليه من ذكر هذا المثال، أرجو أن تتابعني إن كنت خبيرًا في اللغة العربية، أما أنا فسوف أكون قريبًا القرب كله من أبنائنا الذين هم في أوائل الطلب راجيًا منك يا صاحبي ألا تعتب علينا في ذلك، فهم أبناؤنا ولهم علينا حق الإفهام والتفهيم.

ولكي لا أطيل سأسأل مباشرة عن موقع كلمة: "إله" الأولى، وكلمة "إله" الثانية من الإعراب؛ فتحديد موقع الكلمتين من الإعراب هو الذي سيبين لك درجة الإيهام.

أما موقع الكلمة الأولى من الإعراب، فإنه يجوز لك أن تقول: إنها بدلٌ من الضمير قبلها، وهذا الضمير هو هذا المستتر الرابط بين الصلة والموصول. ويكون المعنى حينئذٍ: وهو الذي إلهٌ في السماء، ومثله: أنه إله في الأرض، ويكون الكلام على استقامته: أن كلمة "إله" المتكررة على البدل من الضمير المستتر الرابط بين الصلة والموصول.

ونحن إذا فهمنا إعراب الجملة على هذا النحو نكون قد يسرنا الطريق على من يقولون: إن الله في السماء مستقرٌ على عرشه، وهو فوق أنه منسجم مع ما ذكرناه هو المتبادر من ظاهر النص.

فهل الإعراب على النحو الذي ذكرناه به مسلمٌ عند رجال اللغة ؟.

أما غير سيبويه فقد رأى أن البدل يستقيم على إسقاط المبدل منه الذي هو الضمير الرابط بين الصلة والموصول، وتلك مسألة لا تصح لا في اللغة ولا في الاعتقاد.

ثم إن هناك اعتراض آخر، وهو أننا قد زعمنا فيما ذكرناه من الإعراب أن كلمة "إله" وهي متكررة قد وقعت موقع البدل من الضمير المستتر الرابط بين الصلة والموصول. والقاعدة تقول: إنه لا يجوز بدلان من مُبدلٍ واحد.

والمسألة على كل حال موضع جدل فيما يتصل بهذين الاعتراضين؛ فأنت تستطيع أن تقول: إن البدل لا يعني إسقاط المبدل منه، وإنما غاية ما يعنيه: هو تعيين المقصود بالحكم عليه، وهو البدل، من غير حاجة إلى إسقاط المُبدل منه، وأنت تستطيع أيضًا أن تقول: إن البدل إذا عُطف عليه غيره نستطيع أن نعتبره أن المعطوف والمعطوف عليه كلاهما بدلان من المبدل منه دون غضاضة، طالما قد ربط بين البدلين حرف العطف.

ومع هذا التصحيح اللغوي، ومع هذا الرد الصادر عن سيبويه فيما لاحظه؛ فإنه يبقى هناك محذور شرعي؛ لأنه على القول بالبدل في "إله" الأولى يلزم منه أن يكون الله في جهة حددها المتعلقون بهذا الرأي بأنها جهة العلو والفوقية، وأن الله مستقرٌ على عرشه. وهذا أمر يرده اعتقاد الجمهور بأن الله عز وجل منزه عن الجهات، ويرده كذلك آخر النص، وهو قوله تعالى: **"وفي الأرض إله"**، ويرده من السنة قوله ﷺ: "**أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد فأكثروا من الدعاء**". أمران يجعلان المفكر لا يأخذ بظاهر النص، ولا يلتفت إلى ما ذكرناه من الإعراب.

أما **الوجه الثاني في الإعراب** - والنص يحتمله بل يرجحه- أن نقول: إن كلمة "إله" خبر لمبتدأ محذوف، وكلمتي "في السماء" ظرف أو جار ومجرور - على ما ترى - يتعلق بكلمة - إله - بالنظر إلى أصل الاشتقاق فيها (وهو أَلَهَ) بمعنى المستحق للعبادة.

وليس على هذا الوجه من الإعراب اعتراض إلا أن نقول: ما الذي سوغ حذف صدر صلة الموصول ؟ والجواب عنه سهل ميسور، ذلك أن صدر الموصول حُذِف لتوسط الظرف أو الجار والمجرور، والذي هو: **"في السماء"**.

والمعنى على هذا الوجه من الإعراب هو أن نقول: وهو الذي يعبده من في السماء ويعبده من في الأرض.

أرأيت إلى هذين الوجهين وقد احتملهما ظاهر النص، وأحدهما أقرب للفهم من الآخر، والقريب للفهم غير مراد، والمراد هو الذي يليه.

وهذا الذي قد لاحظته أنت هو الذي حملنا أن نقول على هذا النص: إنه يوهم غير المقصود منه.

٢- المبهم:

والمبهم: هو اللفظ المجمل الذي لم تتضح دلالته.

وهذا المبهم قد يكون قريبًا من التخييل، وهو أن يحتمل لفظه معنيين قريب وبعيد، فإذا سمعه الإنسان سبق إلى فهمه القريب، ومراد المتكلم البعيد، وأكثر المتشابهات من هذا الجنس، ومنه قوله تعالى: "**والسموات مطويات بيمينه**".

والمثال الذي نوضح به هذا المقال، هو نفسه المثال المذكور في القاعدة التي نحن بصدد تحليلها، وفيه: " **فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به**".

والذي نريده من هذا النص هو قوله تعالى: "**والراسخون في العلم**"، وهى جملة مبهمة، خاصة كلمة – والراسخون في العلم– إذ من حق المفكر أن يتساءل عن – الواو– هل هي عاطفة تعطف ما بعدها على ما قبلها، أم هي استئنافيه تشير إلى بدء جملة جديدة.

وهذان الاحتمالان جائزان في الكلام؛ فعلى العطف يكون فهم المتشابه يعلم تأويلَه الله، ويعلمه الراسخون في العلم، وعلى الاستئناف يكون المعنى أن الله يعلم المتشابه وما على الراسخين في العلم إلا الإيمان به.

فلفظ "الراسخون" إذًا متردد بين العطف والابتداء، لكن حمله الجمهور على الابتداء، لأدلة قامت عندهم.

٣- المشكل: هو اللفظ له معنيان، وظاهره لا يقبل إلا المعنى الفاسد فسمى مشكلاً لذلك، ويقطع العلماء بنفي إرادة الفاسد منه واللجوء إلى غيره، وفي هذه الحال نرى الصوفية أمام كل مشكل يفوضون فهم معناه المراد منه عند. الخطاب به

إلى الله عز وجل، ومنه جميع الألفاظ المشكلة التي تنسب اليد والعين والنـــزول... إلخ إلى الله عز وجل. وأنت خبير أنه لا تجوز نسبة المعنى الذي يدل عليه الظاهر دلالة أولية إلى الله لا لشيء إلا لأن هذه النسبة تخالف مبـدئيْ التنزيـه واسـتحالة التشبيه، وهما مبدأن التزم بهما السلف واعتقدهما السادة، والجماهير من المتصوفة.

٤- **الذهن:** الذي جُمع في عبارة الشيخ على أذهان، هو: الفهم، وحفظ القلب، والفطنة.

٥- العقل:

والعقل في الحقيقة نورٌ رُوحاني به تُدرِك النفسُ كلَّ علم ضروري أو فطري لا يحتاج إلى مساندة الدليل. وبه تُدرِك النفسُ كل علم نظري يحتاج إلى مساندة الدليل القائم على الأوليات التي تمدُّها به الحواس بالإضافة إلى ما استقر فيها من الأوليات الضرورية التي جبلت عليها.

٦- العقود:

وقد ورد في كلام الشيخ كلمة "العقود" وهي جمعٌ مفرده عقد والمراد به هنا هذه العلوم والمعارف التي انعقد القلب عليها وهي لا تقبل الشك فيها حتى ولـو ادَّعـى الخصم المناوئ أنه قادرٌ على التشكيك فيها وأنه قادر على أن يأتي بالـدليل الـذي يؤيد صدقه في مناوئتها، كأن نعتقد أن واحدًا زائد واحد يساوي اثنين، فجـاء مـن يقول أن واحدًا زائد واحد يساوي أربعة بدليل أني أستطيع أن أقلب هـذه العـصا ثعبانًا والحجر ذهبًا، ثم فعل. فإننا في هذه الحال لا نشك فيما علمناه، وإنما قصارنا أن نندهش من فعله.

هذا العلم الذي احتوى من اليقين درجة لا تقبل الشك فيها أو الانتقـاص منهـا يسمى عقيدة وقد نخفف منه فنقول: عقد، ونجمعه على عقود كما هنا.

وأنت خبير بأننا إذا وضعنا كلمة اعتقاد أو عقد بدلاً من العلم اليقيني فإننا إنمـا نومئ إلى أن الموضوع الذي نتحدث فيه إنما هو من قبيل عمل القلوب.

هذه هي الألفاظ التي أردنا أن نطلعك على معانيها قبل أن نأخذ في المسير معك في تحليل هذه القاعدة وما تنطوي عليه من أهداف.

ميزان دقيق:

وبعد أن فصّلنا لك القول شيئًا ما من التفصيل في الألفاظ الواردة في هذه القاعدة، وارتباط كل لفظ بمعناه، نعود من جديد إلى بيان الهدف الأصلي من إيراد هذه القاعدة والذي هو: بيان الحكمة من ورود الألفاظ المتشابهة في القرآن الكريم، والتي منها: المبهم والموهم والمشكل.

والشيخ زروق يؤكد أنه هنا لا يتحدث عن العلة أو السبب وراء ذكر هذه الألفاظ، فهذا أمر يعلمه الله، وادعاء معرفته على خطر عظيم، فانحاز الشيخ زروق إلى بيان الحكمة التي بسبب بيانها تستريح العقول، وتسكن الأفئدة.

أما الحكمة من ورود هذه الألفاظ على ما فيها من إيهام أو إبهام أو إشكال، فهي أنها تعد بمثابة الميزان الدقيق الذي توزن به العقول والأذهان والعقود، فهي تُعرض على كل واحدٍ من هذه الثلاثة على ما فهمت معانيها، أعني معاني هذه الثلاثة، فتميز بين درجاتها في المكلَّفين.

هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، فإن هذه الألفاظ على ما فيها من إيهام وإبهام وإشكال تبين الدرجة العليا والتي تليها بين المؤمنين حين ينظرون في هذه النصوص، على نحو ما قال الله عز وجل: "**والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا**". وإذا كان الإيمان يزيد وينقص فإن وظيفة هذه النصوص التي نحن بصدد الحديث عن حكمة ورودها على ما هي عليه أنها تبين درجات الإيمان لأصحابها من ناحية، وللمجتمع الذي يعيشون فيه من ناحية أخرى.

ثم إن هذه النصوص الموهمة والمبهمة، والمُشْكِّلة قد أوردها المشرع الحكيم لتكون ميزانًا يُعرف به أهل الإيمان يميزهم الله من أهل الضلال، لينحاز المؤمنون بعضهم إلى بعض، وينحاز الضالون بعضهم إلى بعض فيركمهم جميعًا – أعني الضالين– ليكونوا بعض الوقود لجهنم التي وقودها الناس والحجارة.

هكذا بانت الحكمة من ورود هذه الألفاظ لتكون ميزان الشعرة الدقيق تُقاس إليه العقول والأذهان والاعتقاد، كما تقاس إليه درجة الإيمان، وأخيرًا به وإليه يميز الله الخبيث من الطيب فيجمع الطيب بعضه إلى بعض، والخبيث بعضه إلى بعض.

المتشابه والاقتداء بالفهوم:

يبقى هنا أن ننبه الشيخ الذين يتلقون العلم عن مشايخهم، خاصة في فهم المشايخ للمتشابه.

والشيخ زروق يؤكد أننا لا نعرف العلم بالرجال، ولكننا نعرف العلم فنعرف أهله.

واستنادًا إلى هذه القاعدة يجب علينا أن ننظر إلى من نأخذ عنه العلم، خاصة في فهمه للمتشابه. والناس في ذلك أنواع: منهم من يرد المتشابه إلى المحكم، وهذا أسلم القوم. ومنهم من يتعامل مع المتشابه بهواه، ويأبى أن يرده إلى أصله، وهذا رجلٌ قد أضله الله على علم، وختم على سمعه وقلبه، وجعل على بصره غشاوة، فلا نأخذ منه شيئًا، بل نرد عليه كلامه، ولو اشتهر بين الناس بأنه إمام في التصوف، أو مرشد في الفكر، أو جهبذ في الاعتقاد، أو كان على أي شكل كان من الألقاب التي تميز الرجال؛ فالعلم يرفع صاحبه أو يخفضه وإلى العلم والفهوم الصحيحة تقاس الرجال.

أرأيت إلى هذه الحكمة البالغة من إيراد مثل هذه النصوص، من نحو: "**الرحمن على العرش استوى**" "**يد الله فوق أيديهم**" "**ينزل ربنا**".... إلخ.

آمنا بالله ربًا، وبمحمد نبيًا، وبالقرآن الكريم هاديًا ومرشدًا.

* * *

القاعدة الحادية والخمسون

في تحرير محل التفويض وبيان أنه لا يبطل التأويل

الكلام في المحتمل بما يقتضيه من الوجوه السائغة فيه لا يَكُرُّ على أصل التفويض بالنقض إذا لم يعتقد أنه عين المراد به.

فأما مع إبهام احتماله فلا يضر، لأنه الأصل الذي تُبنى عليه بعد نفي المحال، فليس بناقض له وإن كان مناقضًا.

فمن ثَمَّ تكلم القوم في التأويل بعد عقد التفويض، وإلا فلا يصح بعد إجماعهم عليه.

نعم، التحقيق أن لا تفويض في الأصل، وإنما هو في تعيين المحتمل للزوم طرح المحال.

والله أعلم.

* * *

الشـــرح

- - - -

هذه قاعدة يذكرها الشيخ، حديثها أقرب ما يكـون إلـى الاعتقـاد، ومعالجـة موضوع من موضوعات العقيدة. ونحن نستطيع أن نعتبرها تفريعًا علـى القاعـدة التي سبقتها تتفرع منها وتعود إليها، ونحن نستطيع أن نعتبرهـا تطبيقًـا للقاعـدة السابقة عليها، بحيث تكون السابقة هي النظرية والقانون، وتكون التي بـين أيـدينا ممثلة للطريق إلى تطبيق النظرية أو تفعيل القانون.

وفي هذه القاعدة بعض الألفاظ التي تحتاج إلى بيان، فلنبدأ بها أولاً لتكون بمثابة الكشاف الذي يضيء لنا الطريق ونحن نحاول فهم مضمون هذه القاعدة.

١- التفويض:

والتفويض مصطلحٌ نجده كثيرًا ونحن نقرأ في العقيدة، ونجده كثيرًا ونحن نقرأ في تفسير القرآن الكريم، أو في شرح بعض الأحاديث النبوية.

وأنت لا تستطيع أن تفهم معنى التفويض إلا إذا فهمت ألفاظًا تدل على أكثر من معنى في وقتٍ واحد، وهى لا يتحدد معناها على وجه الدقة إلا من خلال السياق، وإلا من خلال القانون والضابط الذي يضعه العلماء لنضبط به اختيارنـا للمعنـى المراد من بين المعاني التي يدل عليها اللفظ بالاشتراك.

هذا كلام قد سبق أن قلناه كثيرًا، ونحن لم نذكره هنا إلا لمجرد التذكير به.

بعد ذلك سنتحدث عن التفويض، فنقول: إن التفويض هو منهج جماعة في فهـم القرآن الكريم يردون إلى الله عز وجل تعيين المراد من اللفظ المستعمل في القرآن أو السنة، وهذا منهج يلجأ إليه بعض العلماء أو العبَّاد حين يرون أننـا لـم نُكلَّـف بتحديد المعنى المراد وتعينه من ناحية، كما أن تعيين المعنى المراد وتحديـده هـو بالنسبة إلينا من باب العلم الذي لا ينفع، والجهل الذي لا يضر.

بعد هذا نقول: إن التفويض معناه نسبة تعيين المراد إلى الله من اللفظ المشترك بعد إسقاط المعنى الذي ينال من التنزيه، أو يخدش مبدأ "**ليس كمثله شيء**".

والتفويض على هذا النحو هو منهج قد انتهجه السلف الصالح وسار عليه أهـل القرن الأول.

٢- التأويل:

هذا هو اللفظ الثاني الذي استعمله الشيخ زروق في هذه القاعدة، وأنت واجده عند علماء العقائد وعند المفسرين وشراح الحديث في كل مناسب يتطلب منهم الحديث عن التأويل.

والتأويل كلمة قد تطلق ويراد منها التفسير والشرح والإيضاح.

وقد تطلب ويراد منها بلوغ الشيء غايته ومنتهاه على نحو ما قال الله عز وجل: "**هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا أو نرد فنعمل غير الذي كنا نعمل قد خسروا أنفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون**". ومن هذا القبيل ما قال يوسف لأبيه بعد أن اتضحت رؤيته: "**وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقًا** ".

وكلمة التأويل قد تطلق ويراد منها في اللفظ المشترك: الانصراف عن المعنى الأول المتبادر للذهن، والذي وضعه الواضع اللغوي بإزاء اللفظ أول ارتباطه بالمعاني إلى المعنى الآخر الذي تطور اللفظ ليدل عليه.

وهذا المعنى الأخير هو الذي يستعمله علماء العقائد وعلماء التفسير على السواء.

قال صاحب التعريفات: [التأويل: في الأصل الترجيع، وفي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المُحتَمل الذي يراه موافقًا بالكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: "**يخرج الحي من الميت**" إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرًا، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلاً].

٣- كَرَّ:

كَرَّ: عاد ورجع.

٤- النقض:

والنقض في اللغة: الكسر.

وفي الاصطلاح: هو بيان تخلف الحكم المدَّعَى ثبوته أو نفيه عن دليل المعلل الدال عليه في بعض من الصور؛ فإن وقع بمنع شيء من مقدمات الدليل على الإجمال وإن وقع بالمنع المجرد أو مع السند سمى نقضًا تفصيليًا لأنه منع مقدمة معينة.

والنقيض قد يطلق ويراد منه عند العلماء: وجود العلة بلا حكم.

والنقيض عند المناطقة معروف.

تحرير موضوع المسألة التي اشتملت عليها القاعدة:

انتهينا من بيان موجز لمعاني ألفاظٍ قد اصطلح العلماء على ربطها بها، واستعملها الشيخ زروق في قاعدته التي نحن بصدد الحديث حولها.

انتهينا من ذلك وأردنا الانصراف عنه إلى الحديث حول تحرير المسألة التي هي موضوع هذه القاعدة.

وأنا أحبك أن تعلم أمرًا مهما، وهو أن تَفْرِق بين الحقيقة وبين الحكم على الحقيقة.

والشيخ من محاسنه أنه قد بدأ قواعده بلفت النظر إلى ما يجب على كل عاقل إدراكه؛ فالإنسان إذا أراد أن يتحدث في موضوع معين، وجب عليه بادئ ذي بدء أن يدرك حقيقته، وأن يحيط بماهيته، وبعد هذا الإدراك وتلك الإحاطة يمكن له بعد ذلك أن يحكم على هذه الحقيقة، وأن ينسب إلى هذه الماهية ما تقبله هذه الماهية، وما تقبله هذه الحقيقة من الأحكام والنسب. وعلماء المنطق، والمشتغلون بالمناهج يؤكدون على أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره. والشيخ زروق قد وقف بنا أكثر من مرة للتأكيد على إتباع هذا المنهج رغبة في الحفاظ على سلامة التفكير.

نقول هذا ونؤكد عليه لنتلافى عيبًا شاع في الأمة، وغزى حلقات العلم، وتجاوز أسوار حوزة العلماء. وهذا العيب الذي شاع في الأمة هو أن الكثيرين قد أصبحوا يحكمون على ما لا يعرفون، فلم يعد هدفهم معرفة الحقيقة فضلاً عن أن يحاولوا إدراكها، أو أن يحرصوا على تصورها، فأصبح العالم والجاهل جميعًا يشتركون في الحكم، وكل يتعصب إلى ما يحكم به، فإذا سألت الواحد منهم عن حقيقة الشيء الذي يحكم عليه لم تجد عنده جوابًا، وإنما تجد عنده – في أفضل الحالات- صوتًا

عاليًا ويدًا تضرب المناضد، وأرجلاً تركل الأرض.

وأنت تستطيع أن تعمم هذه الملاحظة إن كنت من المشتغلين بالدين أو بالسياسة أو بأي شيء آخر من العلوم الاجتماعية أو الإنسانية.

أما أنا.

وأما أنت. فسوف نحاول أن نقصر حديثنا على موضوع واحد هو موضوع القاعدة التي نحن بصدد الحديث عنها.

فنقول: إن في نصوص القرآن والسنة ألفاظًا مشتركة يدل الواحد منها على أكثر من معنى يكون من أوائلها بالطبع هذا المعنى الذي وضعه الواضع اللغوي أول عهد اللفظ بالارتباط بالمعاني، من نحو: اليد مثلاً؛ إذ هي لفظة تدل على الجارحة التي بها اللحم والعظم والأعصاب والكف والأصابع – وهذا هو المعنى الأول الذي ربط الواضع اللغوي بينه وبين لفظة اليد– ثم أُطلقت اليد بعد ذلك لتدل على النعمة، أو لتدل على القوة والقدرة.

واستعمال لفظ اليد لا يُعرب عن المراد منه إلا في سياقه، والسياق يعني أن الكلمة موضوعة بين سابق ولاحق، ليسمى السابق بـ – السباق– ويسمى اللاحق بـ –اللحاق– والثلاثة معًا يطلق عليهم جميعًا اسم – السياق–.

وأنت تستطيع أن تقول الكلام نفسه في ألفاظ: العين، والجنب، والقدم، والنزول، والفوق... إلى آخر ما هنالك.

ولو أنك تأملت فيما ذكرته لك من مثال اليد، لعلمت أن المعنى الأول من المعاني التي دلت عليها كلمة – اليد– وهو الجارحة، إنما دلالته على العضوية والذاتية، وأما المعنى الثاني والثالث فدلالته على الأوصاف التي تعد الجارحة آلة لها.

والشرع الحكيم قد وردت فيه نصوص تتحدث عن صفات الله، فيها مثل هذه الألفاظ التي تدل بالاشتراك على أكثر من معنى، أولها عضوي مادي، وما بعده معانٍ هي صفات في الحقيقة. ولقد سمى العلماء محتوى هذه النصوص التي تطلق بالاشتراك، وهي قد استعملت في القرآن والسنة للدلالة على أمور تتعلق بالله، لقد سمى العلماء محتوى هذه الألفاظ بـ – الصفات الخبرية – وتسمية العلماء لمحتوى

هذه الألفاظ بـ الصفات الخبرية – كان كافيًا للحيلولة بين العلماء وما يتنازعون فيه من تحديد المعنى المراد؛ إذ إن من يجنح إلى القول بأن المراد من هذه الألفاظ هو المعنى الأول المادي، فإنه يكون قد خرج منذ اللحظة الأولى من مجال الحديث عن الصفات إلى مجال آخر هو الحديث عن الذات، وهو أمر خطير يشمئز منه الشعور الديني، كما يشمئز منه كل تفكير سديد.

على أي حال فإن هذه المسألة قد طُرحت للبحث بين العلماء، أعني أن علماء العقيدة قد تساءلوا عن هذه الألفاظ المُوهِمَة أو المُحْتَمِلة، ما المراد منها إذا كانت تتحدث عن الله.

تكلم في ذلك السلف الصالح، كما تكلم في ذلك الخلف الذي جاء من بعدهم وأخذ العلم عنه.

والمتأمل في حديث الفريقين يجد اشتراكًا ويجد اختلافًا، أو قل يجد اتفاقًا ويجد اختلافًا.

وأنا الآن أحب أن أبصرك وأبصر نفسي قبلك بما اتفقوا فيه وما اختلفوا فيه. ولكني أقول قبل ذلك: إنني أحبك أن تعلم ما الشيء الذي يبحث عنه السلف الصالح من خلال هذه الألفاظ، وما الشيء الذي يبحث عنه الخلف الذين جاءوا من بعدهم من الألفاظ عينها ؟ إنك كما ترى تجد بين يديك اللفظ مشتركًا يدل على أكثر من معنى، فهو: مُوهم.

أما السلف والخلف فقد اتفقوا في أنهم يبحثون عن الوجه الذي يتعارض مع التنزيه ويوقع في التشبيه بقصد تجنبه وبقصد الازورار عنه، وهذا الوجه الذي يبحثون عنه أعني ذلك الوجه الذي يبحث عنه السلف والخلف بقصد إسقاطه وإبعاده، هو هذا المعنى الأول الذي وضعه الواضع اللغوي وكان ارتباطه بالماديات. وهذا المعنى قد تعرف عليه السلف والخلف جميعًا. وهذا المعنى قد ازور عنه السلف والخلف جميعًا وأسقطوه من حسابهم، لا لشيء إلا لأنه يخالف التنزيه ويوقع في التشبيه.

والنتيجة التي تحصلنا عليها أنا وأنت، هي: أن السلف والخلف قد أجمعوا جميعًا على أن المعنى الأول غير مراد ولا يصح أن نعتقد أنه هو المعنى المراد ما دمنا

نعقل أو نفكر.

مرة أخرى أؤكد لك يا صاحبي أنك إذا سألت واحدًا من السلف عن المراد باليد وصفًا لله تعالى، فإنك لن تجد منه جوابًا مؤداه أن المراد هو المعنى الأول، ولو أنك سألت السؤال نفسه لواحد من الخلف لأكد لك أن المعنى الأول لا يمكن أن يكون مرادًا.

هذه نقطة اتفاق بين الفريقين.

ومع ذلك الاتفاق فإن الفريقين قد وقع بينهما خلافٌ ليس مزعجًا ولا حادًا؛ فأنت إذا سألت واحدًا من السلف قائلاً: إذا كنا سنستبعد المعنى الأول، فهل من حقنا أن نسأل عن المعنى المراد على وجه التعيين والتشخيص ؟ لو سألت واحدًا من السلف هذا السؤال لقال لك: إني لا أبحث عن المراد على وجه التعيين لأنه ليس عندي داعية تدعوني لذلك، إنما كل مهمتي أن أستبعد الوجه المحتمل الذي يوقعني في التشبيه أو الذي يخدش مبدأ التنزيه، وما عليّ إلا أن أقول بعد إسقاط الوجه المحذور: أمروها كما جاءت.

أما إذا عرضنا السؤال نفسه على الخلف أو واحدًا منهم، لوجدناه يقول: عليّ أن أحدد المقصود من اللفظ على وجه التعيين لوجود داعية ذلك عندي، وهي: الانفتاح على الثقافات المختلفة والديانات المتعددة بعد اتساع رقعة العالم الإسلامي. وأنا إذا حددت ذلك على وجه التعيين والتشخيص، فإني أحصن نفس من الوقوع في الخطأ بأمرين عظيمين: أما **أحدهما:** فهو وجوب الحفاظ على التنزيه والتقديس بحيث لا أعمد إلى تعيين شيء من المعاني لا يليق بالله عز وجل.

وأما **ثانيهما:** فإنني أحرص غاية الحرص على أن يكون المعنى الذي سأعينه، اللفظ يحتمله، واللغة لا تأباه.

أمران إذًا يؤكد عليهما الخلف، وهم يعينون المعنى المراد من استعمال اللفظ المشترك في الحديث عن الله.

الآن وقد علمتَ أمرين ونحن نحدد موضوع النقاش والنزاع، هما: أن السلف والخلف قد اجتمعا على شيء وهو أن المعنى الأول غير مراد، واختلفا في شيء وهو تعيين المراد، أعفى السلف منه أنفسهم، وقال به الخلف على شرطهم، والكل

يدور حول المعنى المراد من اللفظ المُوهم.

العلاقة بين المفوضين والمؤولين:

لقد علمنا الآن أن المفوضين لهم رأيهم، وهو: إسقاط المُحتمل المُوهم الكامن في تعيين المعنى الأول أو الرضى به، فإنه يوهم الجسمية، ويتعارض مع التنزيه، ويجر إلى القول بالتشبيه. ومع أن السلف قائلون بذلك فهم لا يعمدون إلى تشخيص المعنى المراد، لأنهم لا يجدون الداعية إلى ذلك.

كما علمنا أن المؤولين لهم رأيهم، وهو إسقاط المعنى الموهم، ولكن مع تعيين المعنى المراد وتشخيصه، حيث إنهم يجدون الداعية عندهم تلح على ذلك التعيين وتتطلبه كما مر.

ولقد علمنا أخيرًا أن المفوضين والمؤولين، أو أن السلف والخلف على وفاقٍ في عدم إرادة المعنى الأول لما فيه من النيل من التنزيه، والقرب من الوقوع في التشبيه.

واتفاق السلف والخلف في هذه الجزئية يجعلنا نقول: إن السلف والخلف لا يرفض واحد منهم القول بالتأويل إذا كان معنى التأويل هو: الانصراف عن إرادة المعنى الأول إلى ما بعده.

ولا يبقى أمامنا إلا شيء واحد لابد من لفت النظر إليه، لأن السلف والخلف يختلفان فيه. وهذا الشيء الباقي أمامنا يدور حول المعنى المراد وتشخيصه، وهو أمر لا يريده السلف ويتعلق به الخلف.

عند هذا الحد نسأل عن هذا الخلاف: هل فيه ضرر يلحق المتلقي في اعتقاده.

والشيخ زروق يؤكد أنه ليس هناك ضررٌ يترتب على خلاف الفريقين فيما بينهم بعد ما سطروه من نقاط الوفاق، فظاهر الأمر أن موقف الخلف ينقض موقف السلف ولكنه لا يناقضه، إنه ينقض موقف الخلف في مسألة تعيين المراد أو عدم تعيينه، ولكنه لا يناقض موقف السلف في أن المراد من النص يجب الإيمان به بعد استبعاد الاحتمال الموهم. فلا تناقض إذًا وإن ثبت النقض.

فتأمل ذلك فإنه مهم.

* * *

في إثبات أحكام الصفات الإلهية ومتعلقاتها ، القاعدة والتطبيق

أحكام الصفات الربانية لا تتبدل، وآثارها لا تنتقل.

فمن ثَمَّ قال الحاتمي رحمه الله: يُعتقد في أهل البيت أن الله تعالى تجاوز عن جميع سيئاتهم، لا بعمل عملوه، ولا بصالح قدموه، بل بسابق عناية من الله لهم، إذ قال الله تعالى: "وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقمن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرًا) [الأحزاب/٣٣].

فعلق الحكم بالإرادة التي لا تتبدل أحكامها، فلا يحل لمسلم أن ينتقص، ولا يشنأ عِرْض من شهد الله تعالى بتطهيره وذهاب الرجس عنه.

والعقوق لا يُخرج من النَّسب، ما لم يذهب أصلُ النِّسبة، وهو الإيمان، وما تعين عليهم من الحقوق، فأيدينا فيهم نائبة عن الشريعة.

وما نحن في ذلك إلا كالعبد يؤدب ابن سيده بإذنه، فيقوم بأمر السيد ولا يهمل فضل الولد.

وقد قال تعالى: " ذلك الذي يبشر الله عباده الذين آمنوا وعملوا الصالحات قل لا أسألكم عليه أجرًا إلا المودة في القربى ومن يقترف حسنة نزد له فيها حسنًا. إن الله غفور شكور" [الشورى/٢٣]. قال ابن عباس: أي إلا أن توَدُّوا قرابتي.

وما نزل بنا من قِبَلهم من الظلم نزله منزلة القضاء الذي لا سبب له، إذ قال ﷺ: " فاطمة بُضْعَة مني يريبني ما يريبها"، وللجزء من الحرمة ما للكل. وقد قال تعالى: "وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنزٌ لهما وكان أبوهما صالحا فأراد ربك أن يبلغا أشُدَّهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك وما فعلته عن أمري ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرًا " [الكهف/٨٢]. فأثنى بصلاح الأب، فما ظنك بنبوَّته.

إذا كان هذا في أولاد الصالحين، فما ظنك بأولاد الأولياء ؟ وإذا كان هذا في

أولاد الأولياء، فما ظنك بأولاد الأنبياء ؟ وإذا كان هذا في أولاد الأنبياء، فما ظنك بأولاد المرسلين ؟.

بل قل لي بما تُعبِّر عن أولاد سيد المرسلين ؟

فبان أن لهم من الفضل ما لا يقدِرُ قدره غير من خصصهم به. فافهم.

ولما ذكرت أول هذه الجملة لشيخنا أبي عبد الله القوري رحمه الله، قال: هذا في حقنا، فأما في حقهم، فليس الذنب في القرب كالذنب في البعد، وتلا: " يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وكان ذلك على الله يسيرًا " [الأحزاب / ٣٠].

فمظهر التغليظ بتعجيل النوائب المكفِّرة في هذه الدار، كما ذكره ابن أبي جمرة في شأن أهل بدر عند كلامه على مِسطح في حديث الإفك.

ومن هذا المعنى قوله ﷺ: "يا عباس، عم رسول الله ﷺ لا أغني عنك من الله شيئًا، يا فاطمة ابنة محمد، لا أغني عنك من الله شيئًا، اشتروا أنفسكم من الله".

قلت: وهذا كنهى البارّ عن العقوق، والبرئ عن التهم، ليكون أثبت في الحجة على الغير.والله أعلم.

* * *

الشــرح

- - - -

هذه القاعدة على طولها تتحدث عن صفات الله سبحانه وتعالى – وعلى الأخص منها صفات المعاني– من جوانب متعددة؛ فهي من حيث أحكامُها لا يطرأ عليها ولا على واحدٍ من أحكامها تغيير ولا تبديل؛ إذ كل واحدةٍ منها تعبر عن معنىً قائم بذاته تعالى ليس هو مدلول الذات ولا غيره، وهو مع ذلك قائم بذاته تعالى، لا يُعقل أن يقوم بغيره وهو وصفٌ له، وكل صفة منها قديمة مع الذات، لا يجوز عقلاً ولا نقلاً لواحدة منها أن تكون حادثة نشأت بعد أن لم تكن، ووُجدت بعد أن لم يكن لهـا وجود. ولكل صفة من هذه الصفات ما يناسبها من العمل وما يتصل بها من التخصصات. ولكل صفة من هذه الصفات آثارها التي هي متعلقاتها التي تناسبها؛ فالعلم يتعلق بجميع المعلومات تعلق انكشاف، والإرادة تتعلق بجميع الممكنات تعلق اختيار وترجيح، والقدرة تتعلق بما رجحته الإرادة من الممكنات تعلق إظهار وإيجاد.

وهكذا يكون لكل صفة من صفات المعاني معناها وأحكامها ومتعلقاتها.

والمكلَّف عليه أن يؤمن إيمانًا جازمًا بأن أحكام الصفات الإلهية لا تتبدل ولا تتغير، وإلا لانقلب العلم جهلاً (وحاشاه) وانقلبت الإرادة والاختيار قهرًا وإجبارًا (وحاشاه).

كما أن متعلقات الصفات يجب أن يؤمن المكلَّف بوقوعها على نحو صدورها عن هذه الصفة أو تلك كلٌّ بما يناسبه؛ فالعلم يكشف، والإرادة ترجح، والقدرة تُبرز وتُوجد دون أن يكون في الكون شيء قد وقع بالفعل أو ينتظر دوره في الوقوع يمكن أن يأتي على خلاف ما تعلقت الصفة به؛ فلو قد أراد الله لـــ س أو ص أن يخرج إلى الوجود في وقت كذا، وأن يبقى على وجه الأرض مائة عام؛ فإنه من المحتوم أن يخرج إلى هذا الوجود وأن يبقى على الأرض مائة عام، وإلا لانقلب العلم جهلاً، والإرادة والاختيار قهرًا، والقدرة عجزًا. وهذه كلها أمور مستحيلة في حكم العقل وفي قضاء الشرع.

قال الشيخ زروق يشرح ذلك ويؤكده ويقعِّد له:

[أحكام الصفات الربانية لا تتبدّل، وآثارها لا تنتقل].

مثال تطبيقي:

وبعد هذا الذي ذكره الشيخ زروق متعلقًا بالصفات، رأيناه وقد جنح إلى الرغبة في تطبيق ما قرره نظريًا على مثال من الواقع التاريخي احتوته آيات القرآن الكريم، وله اتصال بخاتم المرسلين.

وهذا المثال يتناول علاقة المكلَّف بآل بيت النبي ﷺ، وما تضمه هذه العلاقة من شئون أهل البيت المجيد، على أن تكون هذه العلاقة محكومة بآثار هذه الصفات، خاصة منها صفة الإرادة وما يتصل بها من أحكام.

أهل البيت من هم ؟

قال الفخر الرازي في إيجاز موجز يحاول من خلاله حسم هذه المسألة عند شرحه لقوله تعالى: " **إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت**" [الأحزاب/٣٣]. [... واختلفت الأقوال في أهل البيت، والأولى أن يقال هم أولاده وأزواجه والحسن والحسين منهم، وعلي منهم، لأنه كان من أهل بيته بسبب معاشرته ببنت النبي ﷺ وملازمت للنبي ﷺ].

هذا كلام الرازي في إيجازه، وهو كلام نفيس على كل حال، لكنه لا يُرضي النفوس الطُّلَعَة التي لا يُشبعها إلا أن يكون في الكلام شيء من البسط، وفي الصدر شيء من الاتساع؛ فنحن نحب ويحب غيرنا أن يطول الحديث لنعرف – إن استطعنا أن نعرف– من هم آل بيت النبي الذين هم قرابته، والذين تجب علينا مودتهم ؟.

ولكي يكون حديثنا منضبطًا لابد أن نسير في خطين متوازيين، لنتمكن من خلال السير في كلٍّ منهما من الحكم على من نتحدث عنهم، أهم من أهل البيت أم لا. وهل هم أقارب النبي الذين تجب علينا مودتهم أم أن الآيات ذات الصلة يأخذ بها السياق إلى مجالات أخرى، ويبقى لنا – إن أردنا أن نتعرف على أهل البيت الذين هم ذوو قرابة النبي– أن نبحث عن نصوص أخرى غير هذه النصوص الواردة في القرآن وأشارت إليها هذه القاعدة.

وهذان الخطان المتوازيان اللذان يجب على الباحث أن يسير فيهما، هما: أن ينظر **أولاً**: في جهة القرابة ومجال الآل من غير أن يشغل نفسه بالأفراد ولا يتتبع المعيَّنين. وأن ينظر **ثانيًا** في الأفراد يشغل نفسه بالمُعيَّن ويهتم بالأعيان ينسُب كل واحد منهم إلى آل بيت النبي، أو يحكم عليه بأنه مبتوت الصلة بهذا البيت الأطهر وليس له به قرابة أو صلة تجعله يدَّعى هذا الشرف في الأوساط الاجتماعية أو في المحافل العامة والخاصة.

وكاتب هذه الصفحات ينضم إلى الفريق القائل بأن الحكم على المعين أنه من أهل البيت أمر بالغ الصعوبة، إذ إن علم ذلك كله إنما هو عند الله، يؤكد ذلك.

أولاً: أن النسبة إلى أهل البيت لا تُبنى على قوانين الوراثة، فقد يكون من سلالة أهل البيت من يموت على غير الإسلام، ولا يُختم له بإيمان، وهذا أمرٌ قد انفرد الله وحده بعلمه.

وثانيًا: أن قرابة النبي قد تُعكر عليها المعصية وترك العبادة، كما حكم الله عز وجل في ابن نوح، حين قال نوح لربه: "**إن ابني من أهلي**"، فقال الله له: "**إنه ليس من أهلك**"، ثم علل لذلك قائلاً: إنه عملٌ غير صالح، وفي قراءة: إنه عَمِلَ غير صالح. والعمل لا يُحكم عليه بالصلاح لمجرد ظاهر الفعل، وإنما هو يحتاج مع ظاهر الفعل إلى صلاح القلب، وإخلاص الفؤاد، وإسلام الوجه لله. ثم هو بعد ذلك وقبله محتاج إلى رضى الله وقبوله للعبد، وما يصدر عنه من قول وعمل، وتلك أمورٌ يحكمها الغيب ولا يطّلع عليها إلا الله.

وأما ثالثًا: فعلاقة العبد بنبيه ومصطفى ربه متوقفةٌ على ما للعبد عند ربه من رصيد، قد يكون من قبيل المنح المباشر، وقد يكون بسبب دعوة مدخرة ومؤجلة، أو بسبب دعاء يصدر عن العبد يعلم الله أن في إجابة هذا الدعاء هلاكه في الدنيا أو في الآخرة، فيبدله له بما هو أنفع في دنياه وأخراه.

والأمر في ذلك كله في محيط العلم الإلهي لم يُطْلِع عليه الله أحدًا من خلقه.

هذا ما أراه على العموم. ولكنه عموم يَقبل الاستثناء، والاستثناء منه يشمل أفرادًا قد احتواهم النص وجاءتهم البشرى في القرآن أو في السنة.

هذا ما يراه كاتب هذه السطور.

وبناءً عليه خرج أبو لهب ولم يستحق أن يكون من آل بيت النبي وهو ابن عبد المطلب، ودخل بالنص سلمان الفارسي، حيث ورد فيه: سلمان منا أهل البيت.

وإذا كان الحكم على المُعين من الأمور المتعذرة بل المتعسرة، على ما رآه كاتب هذه الصفحات، فإنه من الآثار الموجودة عند كثيرين من مؤرخي العقائد ما يؤكد هذا الذي ارتضاه الكاتب ومال إليه.

ففي شرح الشيخ ابن زكري على هذه القاعدة ما هذا مثاله:

[كتب العلامة العارف بالله تعالى سيدي عبد الرحمن الفاسي رحمه الله تعالى، ما نصه: قف على قوله: " في حق مَن علم الله تعالى أنه منهم". فإنه تنبيه على أنه لا يُقطَع به في معيَّن، ولا يَقطع به أحد لنفسه، ولو إلا من كون شرطه الوفاة على الإسلام، وهو غيب.

وهكذا ينبغي أن يكون الاعتقاد في فضيلةٍ وُعِدَ عليها في العُقبى، فإنَّ شرط ذلك الإيمان عند الله، وهو غيب غير مقطوع به لأحدٍ إلا من ميزه النص.

على أن مَن تحقق قبضة الحق لا يسكن لوعد.

وبه تفهم قول سيدي عبد السلام: "وألحقني بنسبه"، فإن الطِّينيَّ مشروط بالدِّينيّ، وهو غيب.

وكذا ما ورد في قبول الطاعات، والدعاء، وادخاره، فإنما هو فيمن علم الله تعالى منه خاتمة الإيمان، ونفذَت بذلك إرادته ومشيئته.

وأما أحدٌ في خاصته فلا يصح منه الجزم والقطع بذلك لنفسه ولا لغيره.

وقد قال سيدي أبو الحسن: وقد أبهمتَ الأمر علينا، لنرجوَ ونخافَ، وذلك سِرُّ العبودية، وبذلك تنقطع الآمال إلا من الله، و يتحقق الرجاء والاعتماد عليه، لا على الأسباب، فاعرفه. أ.هـ.

فتبيَّن من نصوص هؤلاء الأئمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أن محل أحاديث التبشير على غلبة الرجاء في حق من علِمَ الله أنه منهم].

وإذا كان السير في هذا الطريق صعب المنال، فإننا نعود بالسؤال عن الجماعة، ومَن هم الذين نعدهم من أهل البيت، والذين هم قرابة رسول الله ﷺ المطلوب من المكلَّف أن يود النبي فيهم.

وهنا نجد أنفسنا وقد اقتربنا من آية الشورى: "**قل لا أسألكم عليه أجرًا إلا المودة في القربى**" (٢٣).

وظاهر هذا النص بادي الأمر أن الله يقول للنبي أن يقول للمكلّفين قل لا أسألكم عليه أجرًا إلا أن تودوني في قرابتي، وتصلوا أهل بيتي.

وهذا الظاهر من النص ليس هو الاحتمال الوحيد، وإنما هو احتمال من ثلاث احتمالات يحتمل السياق كل واحد منها على غير ترجيح، على نحو ما يفهمه المفسرون من السياق.

قال أبو بكر الرازي ما هذا نصه:

[(**المسألة الأولى**) ذكر الناس في هذه الآية ثلاثة أقوال:

القول الأول: قال الشعبي أكثرَ الناسُ علينا في هذه الآية، فكتبنا إلى ابن عباس نسأله عن ذلك، فكتب ابن عباس أن رسول الله ﷺ كان واسط النسب من قريش ليس بطن من بطونهم إلا وقد ولده، فقال الله: "قل لا أسألكم" على ما أدعوكم إليه "أجرًا إلا" أن تودوني لقرابتي منكم.

والمعنى الأول: قومي وأحق من أجابني وأطاعني، فإذا قد أبيتم ذلك فاحفظوا حق القربى ولا تؤذوني ولا تهيجّوا عليّ.

والقول الثاني: روى الكلبي عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: إن النبي ﷺ لما قدم المدينة كانت تعروه نوائب وحقوق ولي في يده سعة، فقال الأنصار: إن هذا الرجل قد هداكم الله على يده وهو ابن أختكم وجاركم في بلدكم، فأجمعوا له طائفة من أموالكم، ففعلوا ثم أتوه به فرده عليهم، فنزل قوله تعالى: "**قل لا أسألكم عليه أجرًا**" أى على الإيمان إلا أن تودوا أقاربي فحثهم على مودة أقاربه.

القول الثالث: ما ذكره الحسن فقال: إلا أن تودوا إلى الله فيما يقربكم إليه من التودد بالعمل الصالح.

فالقربى على القول الأول: القرابة التي هي بمعنى الرحم.

وعلى الثاني: القرابة التي هي بمعنى الأقارب.

وعلى الثالث: هي فُعْلَى من القرب والتقريب].

وهذه احتمالات ثلاث في الآية ذكرها الرازي على غير ترجيح.

لكنه بعد قليل ذكر ما قد مال إليه.

قال: [وأنا أقول: آل محمد ﷺ هم الذين يؤول أمرهم إليه، فكل من كان أمرهم إليه أشد وأكمل كانوا هم الآل، ولا شك أن فاطمة وعليًا والحسن والحسين كان التعلق بينهم وبين رسول الله ﷺ أشد التعلقات وهذا كالمعلوم بالنقل المتواتر فوجب أن يكونوا هم الآل.

وأيضًا اختلف الناس في الآل فقيل هم الأقارب، وقيل هم أمته.

فإن حملناه على القرابة فهم الآل.

وإن حملناه على الأمة الذين قبلوا دعوته فهم أيضًا آل، فثبت أن آل عليّ على جميع التقديرات هم الآل.

وأما غيرهم فهل يدخلون تحت لفظ الآل ؟ فمختلف فيه.

وروى صاحب الكشاف أنه لما نزلت هذه الآية قيل يا رسول الله من قرابتك هؤلاء الذين وبجت علينا مودتهم ؟ فقال: على وفاطمة وابناهما، فثبت أن هؤلاء الأربعة أقارب النبي ﷺ.

وإذا ثبت هذا وجب أن يكونوا مخصوصين بمزيد التعظيم].

قد تحصّل مما ذكرناه أنه يُحتمل أن يكون آل محمدٍ هم أولئك المؤمنون من أمته الذين تابعوه على ما جاء به.

ويُحتمل أن يكون آل محمد هم أقاربه وذوو رحمه لا يخرج من هذه الدائرة منهم إلا من كفر وأدبر واستكبر.

ويُحتمل أن يكون آل محمدٍ من ذريته من فاطمة، وعليٌّ دخل في آل النبي لصلته بفاطمة، ولتربية النبي له.

وفي الاحتمالين الأول والثاني: يكون عليّ وفاطمة وأبناؤهما من الجيل الأول قد دخلوا في الآل دخولاً أوليًا وغيرهم فيه تبع.

وفي الاحتمال الثالث: يكون المنصوص عليهم هم آل بيت النبي الذين وجبت مودتهم.

الشيخ زروق يطبق قاعدته على أهل البيت:

وأنا أريد الآن أن أعود بك من جديد إلى حديث الشيخ زروق في هذه القاعدة

لنتبين المراد منه.

والمراد من حديث الشيخ زروق هنا هو أن يوضح بالقصد الأول أن صفات المعاني بالنسبة لله لا تتبدل حقائقها، ولا تتغير أحكامها، ولا تنقلب متعلقاتها.

ثم هو بالقصد الثاني يريد أن يطبق ما ذكره من خلال قصده الأول على مثال يتضح به المقال.

ومثاله المختار هم آل بيت النبي، يحددهم، ويبين صفاتهم، ويحدد علاقتنا بهم.

والذي يظهر لي أن المتصوفة على العموم – كما هو شأن جماهير الأمة – يرون أن آل النبي هم قرابته وذريته على مر التاريخ، شريطة أن يحافظ كل واحد منهم على أصل النسبة وهو الإيمان.

أما صفاتهم: أعني صفات من بقي منهم على نَسَبِه، وصلته بالنبي، فأخص خواصهم، أنهم على الصلاح في الدنيا، وأنهم على النجاة في الآخرة.

أما صلاحهم وأما نجاتهم فهما أمران لا يرجعان إلى عملٍ عملوه، أو فعل باشروه، وإنما مرجعهما إلى اتصال صفة الإرادة بهم وتعلقها بأحوالهم، فمنحتهم النجاة في الآخرة بعد الصلاح في الدنيا.

وأنت إذا تأملت في قوله تعالى: "**إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرًا**" لعلمت على وجه اليقين المدخل الذي دخل منه الشيخ زروق وغيره إلى ما سبق أن أشرنا إليه.

وبيان ذلك أن صفة الإرادة بالنسبة لله معنىً قائم بذاته، يتعلق بالشيء الممكن فيرجح أحد احتمالاته. والممكن هنا أحوال أهل البيت على اختلافها وتقابلها، فتعلقت ببعضها الإرادة لترجحه على مقابله؛ فهي قد تعلقت بأهل البيت فرجحت ذهاب الرجس عنهم وأثبتت لهم مقابله، ورجحت لهم الطهارة بجميع معانيها. ثم جاءت القدرة فأنفذت ما رجحته الإرادة. فأصبح أهل البيت وقد ذهب الرجس عنهم. وأصبح أهل البيت وقد طهرهم ربهم تطهيرًا.

وذهاب الرجس عن أهل البيت وثبوت التطهير لهم، قد أصبحا أمرين من متعلقات الإرادة، وقد تابعتها القدرة عليهما، فأصبحا – ضمنًا – من متعلقات القدرة كذلك.

وأنت خبير ولا شك بعد ما ذكرناه أن متعلق الصفة الإلهية لا يجوز تبديله ولا تغييره.

والشيخ زروق قد نسب هذا الذي ارتأه للشيخ ابن عربي صاحب الفتوحات.

والشيخ ابن عربي هو: أبو بكر محمد بن علي بن محمد أحمد الطائي الحاتمي، اشتهر بلقب (محي الدين) نزيل دمشق، وسكن الروم مدة، توفى رحمه الله سنة (٦٣٨هـ).

ولم ينسب الشيخ زروق إليه إلا لأنه إمامٌ في التصوف، وإلا لأنه صاحب علم وحال.

قال الشيخ زروق: [... **فمن ثم قال الحاتمي رحمه الله: نعتقد في أهل البيت أن الله تعالى تجاوز عن جميع سيئاتهم، لا بعمل عملوه، ولا بصالح قدموه؛ بل بسابق عناية من الله لهم، إذ قال الله تعالى: " إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت".**

فعلق الحكم بالإرادة التي لا تتبدل أحكامها].

ثم يقول: [... **والعقوق لا يُخرج من النَّسب ما لم يذهب أصل النِّسبة، وهو الإيمان].**

وما ذكره الشيخ زروق يصور به معتقَدَه، وما نقله عن ابن عربي يصور به معتقَد مدرسة ابن عربي في التصوف، وعلاقتهم بأهل البيت قد وجدناه بين المفكرين أمرًا مثيرًا للجدل الذي عبر عن بعض جوانبه رجال من المتصوفة بأسلوب فيه شيء من الحدَّة.

فقد كتب على كلام ابن عربي هذا والموجود في الفتوحات الإمام النظّار أبو عبد الله محمد بن قاسم القصار رحمه الله تعالى معلقًا، ما نصه: قال القائل: (إن أهل البيت نعتقد أن الله لا يعاقبهم" إن أراد تغليب الرجاء في حق من عَلِمَ الله تعالى أنه منهم، على الخوف، فحقٌ.

وإن أراد بالاعتقاد الجزم المطابق بأنهم لا يعاقبون، فقد ابتدع وخالف أهل السنة.

فإن قيل: ورد به ظواهر.

قيل: ورد أكثر منها وأوضح في حق فاعل الطاعات، حتى قال المبتدعة المرجئة: لا يُعاقب مؤمن.

وأبى أهل السنة ذلك.

وأعدى الأعادي لأهل البيت من يُوهمهم ذلك، بل يذكر لهم نحو "**يضاعف لها العذاب ضعفين**" [الأحزاب/٣٠].

وإن كثيرًا من تلك الظواهر قد لا تشملهم، فمن اعتقد ذلك منهم، أو من غيرهم، فهو مبتدع.

بل مذهب أهل السنة أنهم في المشيئة.

فتبين من نصوص هؤلاء الأئمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أن محل أحاديث التبشير على غلبة الرجاء في حق من علم الله أنه منهم.

معضلة كأداء:

ومع هذه الحماسة في دفع كلام ابن عربي يبقى الإشكال قائمًا في وجه المتحمسين ما ذكره ابن عربي ومتابعوه على رأيه، فليس للمتحمس ولا لغيره أن يقولوا بتبدل المشيئة الربانية أو تغير متعلقاتها؛ فالله قد أراد أن يذهب الرجس عن أهل البيت وأن يطهرهم تطهيرًا، وهو ما بنى عليه ابن عربي ومتابعوه حكمهم المذكور، والذي خلاصته: أن أهل البيت قد كتب الله لهم الصلاح في الدنيا والنجاة في الآخرة، من غير فعل فعلوه، ومن غير عمل مارسوه.

وابن عربي ومتابعوه قد طوروا كلامهم ودفعوا به خطوات إلى الأمام، حيث قالوا: إن هذه المنحة الربانية لأهل البيت، والتي هي الصلاح في الدنيا والنجاة في الآخرة، لا تذهب عنهم إذا هم مارسوا معصية، أو اجتنفوا إثمًا، أو ارتكبوا فعلاً يعد صاحبه ممن يوصفون بالعقوق لأصلهم الأول وجدهم الأعلى وهو رسول الله ﷺ؛ إذ مجمل القول هو ما نبهنا عليه سلفًا، وهو: أن آلَ بيت النبي لا تزول عنهم هذه الصفة إلا إذا زال أصل الانتساب إلى رسول الله، وهو: الإيمان. غير أن ابن عربي ومتابعيه يرون أن من ارتكب من أهل البيت مخالفة للشريعة، فإن القائم على تنفيذ حكم الله في المجتمع يجب عليه أن يعاقبهم إذا ثبتت المخالفة عليهم بما يناسب هذه المخالفة من العقوبة الشرعية من حدٍّ أو تعزير. وتكون يد الحاكم على المخالف

من أهل البيت تشبه يد مؤدب ابن السلطان بأمر السلطان، فهو يطيع فيه أمر السلطان فيوقع عليه العقوبة، وهو يطيع فيه أمر السلطان بوجوب احترامه وإنزاله في منزلته. وفي استمرار ابن عربي في حديثه عن مخالفات بعض أهل البيت، نجدهم يجيبون على هذا التساؤل، وهو: ماذا يكون الموقف لو قد وقع علينا من بعض أهل البيت ظلم لم تتوفر له البينة الكافية لرفعه أمام القاضي ؟. يقول ابن عربي ومتابعوه: إن علينا في هذه الحال أن نعتبر ما نالنا منهم من باب القضاء والقدر الذي لا يمكن دفعه.

هكذا استطاع أن يقدم ابن عربي وتابعوه رأيهم لأصحاب العقول والنهى حتى بدا الأمر شديد الصعوبة أمام المخالفين لهم الذين رأوا أن أهل البيت مكلفون، وأن لهم ما للمؤمنين وعليهم ما على المؤمنين من يد الشريعة المسيطرة وأحكامها النافذة.

وأقوى ما يتمسك به ابن عربي ومتابعوه هذه الآية من سورة الأحزاب: "إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرًا " مع الاعتقاد أن أحكام الصفات الربانية لا تتغير، ومتعلقاتها لا تنقلب أو تتبدل.

وأوشك الموقف أن يكون شديد الإعضال أمام الرأي للقابل لرأى ابن عربي مهما توفرت له من الحماسة.

دفع الإعضال:

وقد تصدى لدفع هذا الإعضال كثيرون، ونحن نركز هنا على وجهتي نظر نرى أنهما أقوى ما اعتمد عليهما المناوئون لابن عربي ومتابعيه.

الأولى منهما: تحملّ مسئولية عرضها الإمام الشاطبي، وهى تقوم على أساس التفريق في الإرادة بين الإرادة التكوينية والإرادة الأمرية.

وأنت خبير يا صاحبي بأن الإرادة التكوينية، هي تلك الإرادة التي لا تتبدل أحكامها، ولا تنقلب متعلقاتها؛ إذ القول العام فيها: أن " ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن". والإرادة الأمرية هي: هذه الإرادة التي تعني مجموعة الأوامر والنواهي التكليفية التي يتوجه بها الله إلى عبادة المكلفين المختارين، ومن تتعلق به هذه الإرادة الأمرية هو على رأس أمره، فقد يستجيب للأمر أو لا يستجيب، حيث ترك

الله للمكلفين الخيار، فمن شاء منهم أن يؤمن، ومن شاء فليكفر، ليستقبل كل منهما جزاءه في الآخرة.

وسأحاول أن أخلي بينك وبين الشاطبي يعرض رأيه في شرح المخرج من الإعضال الذي لزمه ولزم أصحابه، حين خالفوا ظاهر نص سورة الأحزاب.

فالشاطبي قد حمل الإرادة في الآية على الإرادة الأمرية، وهي إنما تستلزم الرضا بالمراد، لا وجوب وقوعه.

لكن يردُ عليه أنه لا خصوصية لأهل البيت بذلك، مع أن الآية جاءت لبيان مزيتهم وخصوصيتهم.

والجواب: أنه تعالى لما أمر أمهات المؤمنين بأوامر، ونهاهن بنواهٍ، عقب ذلك بقوله "إنما يريد" تحريكًا للهمم العالية، وتذكيرًا لما خصهم به من المزيّة التي لا يناسبها إلا غايةُ النزاهة، وكمال الطهارة.

وهو معنى قوله: "أهل البيت" وهو نداءٌ معترضٌ بين المتعاطفين، أي قوموا بحفظ هذه النسبة العظيمة وصونها، وابتعدُوا عما لا يناسبها ولا يليق بالمتصف بها.

كأنه يقول: إنما أمرناكم بكذا، ونهيناكم عن كذا، لأنا لم نَرضَ لكم إلا الكمال، بأن تأتونا طاهرين من كل شين، فهذا كما يقول الناصح لمنصوحه، ذي المنزلة والقدر: لا تفعل كذا، وإنما نهيتك عنه نصيحة، ونظرًا لك.

وعلى هذا الجواب تظهر فائدة طلبه ﷺ في حديث الكساء، وقوله: هؤلاء أهل بيتي، اللهم أذهب (عنهم) الرجس وطهرهم تطهيرًا.

وأما **الثانية** من وجهة النظر في دفع الإعضال: فهي لم تتخذ من تقسيم الإرادة إلى قسمين محورًا لها، وإنما اتخذت من الحديث حول آية الشورى محورها الذي تعتمد عليه.

ونحن حين وقفنا بك عند آية الشورى **"إلا المودة في القربى"** قلنا: إن السياق يسلك بالمعنى في "القربى" ثلاثة مسالك من الاحتمالات في فهم معناها على غير ترجيح، وهو ما قد استفاد به هنا الذين يريدون الخروج من إعضال آية الأحزاب، فاختاروا لأنفسهم أن أهل بيت النبي الذين هم قرابته مقصورون على عليّ وفاطمة وأبنائهما من الجيل الأول: الحسن والحسين، وما عدى هؤلاء من سلالتهم وذريتهم

فلم يكن واحد منهم موضوعًا لحديث آية الأحزاب.

وقد يتسع صدر هؤلاء القوم فيقولون: إن المراد بأهل البيت هم من ذكرت سورة الأحزاب من الحديث عنهم وهم زوجات النبي، وهو أمر يقتضيه السياق بدءًا من قوله تعالى: "**يا أيها النبي قل لأزواجك**" وانتهاءً بقوله تعالى: "**ويطهركم تطهيرًا**".

ولا بأس عند القوم أن تكون آية الأحزاب شاملة لنساء النبي باعتبار السياق، ولذريته من فاطمة وعليّ للنص عليهم في السنة، على أن يكون ذلك قصرًا على الجيل الأول من هذه الذرية.

وفي وقائع التاريخ من سير ذرية عليّ بن أبي طالب أحداث ترجح هذا التوجه.

نقل السمهودي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قال: ذكر أهل السير أن زيد بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق، وكان قد خرج على المأمون، فظفر به، فبعث به إلى أخيه عليّ الرضا بن موسى الكاظم، فوبّخه علي الرضا.

وجرى بينهما كلام، من جملته أن عليًا قال له: يا زيد، ما أنت قائل لرسول الله ﷺ، إذا سفكت الدماء، وأخفت السُبُل، وأخذت الأموال من غير حلِّها، غرّكَ جمعاء أهل الكوفة، وأن رسول الله ﷺ قال: "**إن فاطمة أحصنت فرجها فحرم الله ذريتها على النار**"، وهذا لمن خرج من بطنها، مثل الحسن والحسين، فقط، لا لي، ولا لك، والله ما نالوا ذلك إلا بطاعة الله، فإن أردت أن تنال بمعصية الله ما نالوا بطاعة الله إنك إذًا لأكرم على الله منهم.

أحمد زروق في حلبة النقاش:

والشيخ أحمد زروق لم ينفصل لحظة عن حلبة النقاش، فهو منذ اللحظة الأولى قد وضع نفسه فيها، يعبّر عن رأى غيره حينًا، ويشرح موقفه أحيانًا، كما رأيت.

وإننا في هذه الفقرة سوف نفسح المجال للشيخ زروق يتحدث عما يجب علينا تجاه أهل البيت، ويسوق الأدلة النقلية والعقلية التي تعضد موقفه.

ومما يوهي به كلام الشيخ زروق نعلم أن أهل البيت النبوي عنده وقرابتهم، الذين تجب علينا مودتهم، هم: أزواجه الأطهار، وذريته الأبرار من فاطمة وعليّ في جميع الأجيال مهما تأخروا في الزمان.

وآل بيت النبي – كما يرى زروق– قد أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرًا، لا يخرجهم من هذه المزيَّة إلا من خرج من أصل النسبة للنبي وهو الإسلام. أما من بقي منهم على إسلامه فهو في حصانة مانعة من مفارقة المكانة العليا في الدنيا وفي الآخرة؛ فمن ارتكب المعصية منهم فمجانفة الإثم لا تُفقده مكانته، ولا تدخله في دائرة العقوق.

وإذا كان الأمر كذلك فإنه يجب علينا معاشر المكلَّفين أن نعتقد فيهم أن الله تعالى تجاوز عن جميع سيئاتهم، لا بعمل عملوه، ولا بصالح قدموه، بل بسابق عناية من الله لهم.

وعلاقتنا بأهل البيت لا تقف عند حدود الاعتقاد فيهم وحسن الظن بهم، وإنما هي تتعدى ذلك، حيث يجب علينا أن نصون مكانتهم، فلا يحل لمسلم أن ينتقص من مكانتهم، ولا أن يشنأ عِرْض من شهد الله تعالى بتطهيره وذهاب الرجس عنه، مهما رأى منه المخالفة أو التقصير، لأن الله قد تجاوز لهم عن ذلك، والعقوق لا يخرج من النَّسب، ما لم يذهب أصل النسبة، وهو الإيمان، وما تعين عليهم من الحقوق، فأيدينا فيهم نائبة عن الشريعة.

وما نحن في ذلك إلا كالعبد يؤدب ابن سيده بإذنه، فيقوم بأمر السيد ولا يهمل فضل الولد.

وما نزل بنا من قِبَلهم من الظلم نزله منزلة القضاء الذي لا سبب له.

هذا على الجملة مجمل ما رآه زروق هنا، عرضناه في قضايا خبرية. والقضايا الخبرية تبقى في سِلْك الدعاوى والمطلوبات ما لم يعضدها الدليل.

زروق يسوق من الأدلة ما يعضد رأيه:

والشيخ زروق شديد الوعي بأن الخبر العاري عن الدليل لا قيمة له في ساحة العلوم، ولا قدر له على ميزان التقدير بين يدي العلماء.

ولأن الشيخ زروق واسع الإطلاع، فقد رأى أن يدعم موقفه بالدليل تلو الدليل، وما من دليل يأتي به إلا وهو ينظر فيه، فإن كان صريحًا في مجال الاستدلال، متجهًا إلى المحز من موضوع النقاش تركه على حاله، وإلا أخذ في توجيه دليله يساعد قارئه وسامعه على الفهم والاستيعاب والتحصيل.

ونحن سنتتبع أقوال الرجل وما ساقه من أدلة الواحد بعد الواحد على ما يحبه من التتبع، وعلى ما يهوى من طريقة العرض.

الدليل الأول:

وأول ما يسوقه الشيخ زروق من الأدلة، هو: آية سورة الأحزاب، وفيها: قوله تعالى: "**إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرًا** "

توجيه الدليل:

ولأن هذه الآية قد وردت في سياق الحديث عن زوجات النبي، وتأديب الله لهم، فإنه من الممكن أن يذهب بها السياق إلي منحًا آخر غير هذا المنحى الذي جاء بها زروق إلى خدمته وتأكيده والاستدلال عليه.

ومن أجل هذا قد اضطر الشيخ زروق إلى بيان وجه الاستدلال بهذه الآية.

وخلاصة هذا البيان: أن الله قد حكم لأهل البيت بتطهيرهم وإذهاب الرجس عنهم، وقد جعل الله هذا الحكم بالتطهير وإذهاب الرجس عن أهل البيت متعلّقًا لإرادته: "**إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرًا** ". ولما كانت معاني الصفات لا تتبدل، وأحكامها لا تتغير، ومتعلقاتها لا تنقلب، لزم من ذلك ضرورة الفصل بين أهل البيت النبوي وبين التضمخ بالرجس، كما لزم أن يتسم أهل البيت بالطهارة بأوسع معانيها وترامي نطاقها.

هذا هو الدليل الأول من أدلة زروق. وهذا وجه دلالته.

والدليل على هذا النحو يصير محكمًا بادي الرأى، لم يخرج من دائرة إحكامه مثل الشاطبي أبو إسحاق، إلا بعد أن قال: إن المراد بالإرادة في الآية ليس هو الإرادة التكوينية، وإنما المراد بها إنما هو الإرادة الأمرية على نحو ما بيناه قريبًا.

أما مثل الرازي فإن كلام زروق لا يُلْزِمه كما أنه لا يحتاج إلى تخريجات الشاطبي، ما دام قد رأى أن المراد بأهل البيت لا يخرج عن احتمال من ثلاثة، هم: أن آل بيت النبي زوجاته، أو أن آل بيت النبي عليّ وفاطمة والحسن والحسين، أو أن آل بيت النبي مجموع زوجاته وفاطمة وعليّ والحسن والحسين، على نحو ما شرحناه قريبًا، وذكرناه هنا للذكرى.

الدليل الثاني:

والدليل الثاني الذي ساقه زروق هو ما ورد في سورة الشورى من قوله تعالى: "**قل لا أسألكم عليه أجرًا إلا المودة في القربى**".

ولأن كلمة – القربى- حمالة وجوه – كما بيناه- أصبح موقف زروق لهذا الاحتمال يحتاج إلى توجيه الدليل، لكي يكون نصًا فيما ذكره.

توجيه الدليل:

والشيخ زروق لم يحتج إلى بذل كثيرٍ من المجهود لتوجيه دليله، وإنما اكتفى بإيراد بعض فهوم ابن عباس حول هذا الموضوع. فقال: [قال ابن عباس: أى: إلا أن تودُّوا قرابتي].

الدليل الثالث:

وقد ورد هذا الدليل الثالث في كتب السنة مرتبطًا ببعض الحوادث التاريخية، حيث قال رسول الله ﷺ: " **فاطمة بضعة مني يريبني ما يريبها** ".

وهذا النص الذي ساقه الشيخ زروق أصله في البخاري، وقد أورده كثير من كتب السنة، ولفظه في البخاري (٣٥١٠) "**فاطمة بضعة مني يؤذيني ما آذاها** ".

توجيه الدليل:

قال زروق في توجيهه لهذا الدليل: [وللجزء من الحرمة ما للكل]. والجزء هنا هو فاطمة بمنطوق قوله: " **فاطمة بضعة مني**"، والكل هنا هو النبيﷺ المتحدِّث بهذا القول.

وعبارة الرازي في هذا الدليل ربما تكون أوضح من حيث عرضُ الدليل، ومن حيث توجيهه على السواء.

قال: [لاشك أن النبي ﷺ كان يحب فاطمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قال ﷺ: "فاطمة بضعة مني يؤذيني ما يؤذيها" وثبت بالنقل المتواتر عن رسول الله ﷺ أنه كان يحب عليًّا والحسن والحسين.

وإذا ثبت ذلك وجب على الأمة مثله لقوله: "واتبعوه لعلكم تهتدون" [النور/٦٣] ولقوله تعالى: "**فليحذر الذين يخالفون عن أمره**"، ولقوله تعالى: "**قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله**" [(الأحزاب/٢١)].

الدليل الرابع:

ما اشتملت عليه سورة الكهف في آيتين منها، الأولى: (٧٧) **"فانطلقا حتى إذا أتيا أهل قرية استطعما أهلها فأبوا أن يضيفوهما فوجدا فيها جدارًا يريد أن ينقض فأقامه"**. والثانية: (٨٢) **"وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحًا"**.

وهذه الآيات من سورة الكهف ربما تبدو بادي الرأي وأوائل النظر أنها لا صلة لها بالموضوع الذي نتحدث فيه، حيث إن صلتها بغلامين هما وآباؤهما دون مرتبة النبوة وذرية الأنبياء.

توجيه الدليل:

ولقد رأى الشيخ زروق أنه في حاجة إلى توجيه هذا الدليل، فاصطنع لهذه المهمة قياس الأولَى، فقال ما مثاله: لقد أثنى الله على الغلامين بصلاح الأب، فما ظنك بنبوته.

إذا كان هذا في أولاد الصالحين، فما ظنك بأولاد الأولياء ؟ ! وإذا كان هذا في أولاد الأولياء، فما ظنك بأولاد الأنبياء ؟. وإذا كان هذا في أولاد الأنبياء، فما ظنك بأولاد المرسلين ؟.

بل قل لي، بماذا تعبر عن أولاد سيد المرسلين ؟.

الدليل الخامس:

وهذا الدليل الخامس لم يذكره الشيخ زروق إلا ضمنًا، وأفرده الرازي بالكلام عنه.

قال الرازي: [إن الدعاء للآل منصب عظيم ولذلك جعل هذا الدعاء خاتمة التشهد في الصلاة وهو قوله: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد وارحم محمدًا وآل محمد، وهذا التعظيم لم يوجد في حق غير الآل].

نتيجة:

ثم يحاول الشيخ زروق وغيره ممن شاركوه هذه الأنواع من الاستدلال أن يستنتجوا النتيجة المناسبة، والتي يجوز لها أن تتخذ من هذه الاستدلالات مقدمات لها، فعبروا عنها بعبارة موجزة.

قال الشيخ زروق: [فبان أن لهم من الفضل ما لا يقدر قدَره غير من خصصهم به].

وقال الرازي: [فكل ذلك يدل على أن حب آل محمد واجب.

وقال الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ:

يا راكبًا قف بالمحصّب من منى ... واهتف بساكن خيفها والناهضُ
سَحرًا إذا فاض الحجيج إلى منى ... فيضًا كما نظم الفرات الفيائضُ
إن كان رفْضًا حب آل محمدًا ... فليشهد الثقلان أني رافض]

استرشاد:

ولم يشأ الشيخ زروق أن يختم قاعدته تلك إلا بعد أن يسترشد بكبير من كبار رجال التصوف.

فقال: [ولما ذكرت أول هذه الجملة لشيخنا أبي عبد الله القوري رحمه الله، قال: هذا في حقنا، فأما في حقهم، فليس الذنب في القرب كالذنب في البعد، وتلا: "يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة" الآية [الأحزاب/٣٠].

فمظهر التغليظ بتعجيل النوائب المكفّرة في هذه الدار، كما ذكره ابن أبي جمرة في شأن أهل بدر عند كلامه على مسطح في حديث الإفك.

ومن هذا المعنى قوله ﷺ: "يا عباس، عمّ رسول الله ﷺ، لا أغني عنك من الله شيئًا، يا فاطمة ابنة محمد، لا أغني عنك من الله شيئًا، اشتروا أنفسكم من الله".

قلت: وهذا كنهي البارّ عن العقوق، والبرئ عن التهم، ليكون أثبت في الحجة على الغير، والله أعلم].

* * *

القاعدة الثالثة والخمسون

بين الحكم على الذات والحكم على الصفات مساحةٌ للتفاضل

إثبات الحكم للذات ليس كإثباته لعوارض الصفات.

فقوله (عليه الصلاة والسلام): " سلمان منا أهلُ البيت" لاتصافه بجوامع النسب الدينية، حتى لو كان الإيمان في الثريا لأدركه.

وقد قيل في قوله (عليه الصلاة والسلام): " الأقربون أولى بالمعروف": إنه يعني إلى الله، إذ " لا يتوارث أهل ملتين".

فالمعتبر أصل النَّسب الديني وفروعه مجردًا، ثم إن انضاف للطيني كان له مؤكدًا، فلا يلحق صاحبه بحال.

وبذا أجيب عن قول الشيخ أبي محمد عبد القادر رحمه الله: " قدمي هذا على رقبة كلِّ ولي" – في زمانه–، لأنه جمع من علوِّ النسب وشرف العبادة والعلم ما لم يكن لغيره من أهل وقته.

ألا ترى ما روى من احتلامه في ليلة واحدة سبعين مرة واغتساله لكلها ؟ !، وفتياه لملك حلف (أقْسَمَ): (ليعبدن الله بعبادة لا يشاركه فيها غيره) بإخلاء المطاف بعد وقوف الكلِّ دونه في ذلك، والله أعلم.

* * *

الشــرح

- - - -

هذه قاعدة رأى الشيخ أن يُلْحِقَها بالقاعدة السابقة عليها، لتضفي عليهــا كمــالاً وجمالاً حين يستبين أصل النِّسبة وعلو النَّسب على أساس من التفريق بــين حكــم يلحق القبضـة من طين الأرض وحكم يتأسس على النفخة من روح الله.

أعلام ومرويات:

ونحن نحب قبل أن نسترسل في بيان محتوى هذه القاعــدة، أن نوقفــك علــى أرضية صلبة نستبين من خلالها قوة ومتانة وما ورد فيها من حديث عن الرجال أو الأعلام، وما اشتملت عليه من مرويات نُسبت إلى رسول الله ﷺ ؛ فوقوفك علــى هذه الأرضية الصلبة يزيدك ثقة فيما تقول واطمئنانًا إلى ما استقر بين يــديك مــن أحكام.

سلمان منا أهلَ البيت:

ومن أوائل ما نتحدث إليك حوله هذه الرواية التي أوردهــا الــشيخ، وتناقلهــا الناس، مرفوعة إلى رسول الله ﷺ، وفيها: "سلمان منا أهل البيت" نريد أن نحكــم لها أو عليها فنتحقق من درجة هذا الحكم شدًّا للأزْر، وتقوية للظَهْر، وهذه الروايــة في المستدرك أوردها الحاكم من طرق متعددة.

ففيه: "حدثنا أبو بكر محمد بن أحمد بن بالويه حدثنا إبراهيم بن إسحاق حــدثنا مصعب بن عبد الله قال: وسلمان الفارسي يُكنى أبا عبد الله كان ولاؤه لرســول الله ﷺ، قال رسول الله ﷺ: "سلمان منا أهلَ البيت".

وفيه: "أخبرني أحمد بن يعقوب حدثنا موسى بن زكريا حدثنا شباب قال: "مات سلمان الفارسي سنة سبع وثلاثين".

وفي المستدرك كذلك حدثنا على بن حمشاذ العدل حدثنا إسماعيل بــن إســحاق القاضي حدثنا إبراهيم بن المنذر الحزامي وإسماعيل بن أبي أويس (قالا) حدثنا ابن أبي فديك عن كثير بن عبد الله المزني عن أبيه عن جده أن رســول الله ﷺ خــط الخندق عام حرب الأحزاب حتى بلغ المذاحج فقطع لكل عشرة أربعــين ذراعًــا،

فاحتج المهاجرون: سلمان منا، وقالت الانصار: سلمان منا، فقال رسول الله ﷺ: "**سلمان منا أهل البيت**".

قال الذهبي معلقاً: قلت: "سنده ضعيف".

ثم ذكر الحاكم قصة إسلامه ولم يُورد بها هذه الرواية، وفيها طول.

وقال الذهبي تعليقًا على قصة إسلامه أنها وردت من طريق صحيح، فهو خبر صحيح الإسناد.

وأنت تستطيع أن تجد هذا الذي ذكرت لك في المستدرك للحاكم (ج٣/ص٥٩٨ وما بعده) الصلب والحاشية.

والرواية عند الطبراني في المعجم الكبير (٢١٣/٦).

الأقربون أولى بالمعروف:

والإمام البخاري قد تحدث عن مضمون هذا الخبر بألفاظ أخرى في حديث طويل بسنده إلى أنس بن مالك، وفيه: أن النبي ﷺ قال لأبي طلحة حين تصدق بحديقته: "**وإني أرى أن تجعلها في الأقربين**".

والرواية في البخاري/ كتاب التفسير/ سورة "آل عمران"/ "**لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون**" إلى "**به عليم**".

لا يتوارث أهل ملتين:

في هذا إشارة إلى خبرٍ روته كتب السنة مرفوعًا إلى رسول الله ﷺ؛ فقد أورده أبو داود في سننه بالسند إلى [عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: "**لا يتوارث أهل ملتين شتّى**"].

قال المنذري تعليقاً على هذه الرواية: [وأخرجه النسائي وابن ماجه.

وأخرجه الترمذي من حديث محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن أبي الزبير عن جابر، وقال: غريب، لا نعرفه من حديث جابر إلا من حديث ابن أبي ليلى. هذا خر كلامه.

وابن أبي ليلى – هذا – لا يُحتج بحديثه].

(ك الفرائض – باب هل يرث المسلم الكافر – ح/٢٧٩١ – المنذري مختصر أبي د ج٤ ص١٨١).

والحديث في الترمذي كما قال المنذري بلفظ: [" لا يتوارث أهل ملتين"].
وقد علق عليه أبو عيسى الترمذي بما ذكره عنه المنذري.
(سنن الترمذي/ ك الفرائض - باب ١٦ لا يتوارث أهل ملتين - ح/٢١٠٨).

أبو محمد عبد القادر رحمه الله:

هذا عَلَمٌ من الأعلام في مجال التصوف أورده الشيخ زروق هنا، مقترنًا بحادثة وقعت منه، وأقوال صدرت عنه، استشهد بهما الشيخ زروق على الفرق بين الحكم على الذات والحكم على الصفات.

فمن هو أبو محمد عبد القادر هذا ؟

هو علم من أعلام التصوف وغيره، قد أشرنا إليه ونحن نؤرخ للشيخ زروق في كتابنا الموسوم: (أحمد زروق سيرة ومسيرة) ولم نترجم له هناك، وإنما اكتفينا بأن ذكرنا أن الشيخ زروق كان على طريقته، وهى المسماة بـ (القادرية).

ونحن هنا نستدرك علىٰ ما ذكرناه هناك، فنقول: إن الشيخ أبا محمد عبد القادر هو هذا الرجل المنسوب إلى جيلان أو كيلان، وقد عاش بين عامي (٤٧١-٥٦١هـ = ١٠٧٨ - ١١٦٦م).

ولقد لخص الزركلي سيرته التي جمعها من كثير من الكتب في سطور قلائل ولكنها جامعة، نذكر لك منها ما هذا مثاله.

قال: [عبد القادر بن موسى بن عبد الله بن جنكي دوست الحسني، أبو محمد محي الدين الجيلاني، أو الكيلاني، أو الجيلي: مؤسس الطريقة القادرية، من كب الزهاد والمتصوفين. ولد في جيلان (وراء طبرستان) وانتقل إلى بغداد شابًا س ٤٨٨هـ، فاتصل بشيوخ العلم والتصوف، وبرع في أساليب الوعظ، وتفقه، وس الحديث، وقرأ الأدب، واشتهر. وكان يأكل من عمل يده. وتصدَّر للتدريس والإ في بغداد سنة ٥٢٨هـ].

وقد ترك آثارًا في العلم منها المطبوع والمخطوط من نحو: "الغنية لطال طريق الحق - الفتح الرباني- فتوح الغيب".

استلهامٌ من الذكر الحكيم:

ونحن حين نعود لقراءة هذه القاعدة نجد شيئًا ما يشدنا إلى الحديث عن أصلها في الذكر الحكيم.

وأصل هذه القاعدة تلك الجملة التي صدَّر بها الشيخ زروق حديثه عن محتواها؛ حيث قال: " إثبات الحكم للذات ليس كإثباته لعوارض الصفات".

وأنا لا أملُّ من أن أذكرك بأن الله عز وجل حين خلق الإنسان خلقه من قبضة من طين الأرض ونفخة من روح الله.

والقبضة من طين الأرض تحكمها قوانين السلالة ونظام التناسل.

والنفخة من روح الله يحكمها أسرار الله في خلق الإنسان.

وأنت خبير أن القبضة من طين الأرض يستقيم عطاؤها في الإنسان، فيظهر في مكونات جسمه، وعطاءات هذا الجسم فإذا لم تستقم هذه القبضة من طين الأرض شعر الإنسان في جسمه وعطائه بالضعف والهزال.

وهذه القبضة من طين الأرض في جميع الأحوال هي التي أشار القرآن إليها حين قال: "وهو الذي خلق من الماء بشرًا ".

وهذا البشر الذي خلقه الله من الماء تقف قيمته عند حدود أنه خُلق من الماء يشاركه ويماثله جميع الأنواع والأجناس الحية.

والنص الكريم ينتقل بالبشر نقله نوعية يمتاز بها عن سائر الكائنات الحية حين يقول: " فجعله نسبًا وصهرًا وكان ربك قديرًا ".

وأقول نقلة نوعية لأن النسب والمصاهرة تقتضيان نوعًا من الترقي تضبطه نظم وتشريعات، ولا تربطه كروموزومات ولا تؤسس له الجينات إلا ما أمده الله منها بصفات مكتسبة.

ويبقى الحديث عن النسب والحديث عن المصاهرة ممتازًا نوعًا ما من الامتياز عن حديث الأرومة والسلالة.

ونحن قد كتبنا في هذا الموضوع في نشرة صدرت عنا من قبل تحت عنوان: "تأجير الأرحام وحكم هذا التأجير" فلا نُعيد القول فيه إلا إذا كان هناك مزيد من القول يقال.

والمزيد من القول هنا هو في محاولة المقارنة بين القرابة تُبنى على القبضة من طين الأرض والقرابة تبنى على ناتج النفخة من روح الله؛ إذ القرابة حين تُبْنى على القبضة من طين الأرض فقط تكون عرضة للاهتزاز ومدعاة للقطيعة خاصة إذا أخلد القريبان أو **أحدهما** إلى الأرض ومال إلى الهبوط.

أما القرابة حين تبنى على آثار النفخة من روح الله فهي إنما تُبنى على أسس سامية؛ حيث إن النفخة من روح الله إنما هبطت إلينا من المحل الأرفع وهي دائمًا تتطلب الرفعة وتتعشق السمو.

هذه أمور ألمحت إليها آية "الفرقان" التي ذكرناها بين يديك. وفصلتها بأسلوب تطبيقي آيات سورة هود، حين كان نوح عليه السلام يخاطب ربه في أمر ابنه؛ فقد قال له: " **إن ابني من أهلي وإن وعدك الحق وأنت أحكم الحاكمين**" آية (٤٥). فقال له ربه في حسم حاسم وتأكيد أكيد في حكم مُعَلَّل لا يخفى سببه ولا تغيب علته: **"يا نوح إنه ليس من أهلك إنه عملٌ غير صالح"** آية (٤٦) وقد قرأ هذا النص على غير هذا الحرف: "إنه عَمِلَ غيرَ صالح" وحين نضم القراءتين إحدَاهما للأخرى يتضح أمامنا المراد بغاية الجلاء.

والمراد أننا إذا نظرنا إلى القبضة من طين الأرض التي تربط بين نوح وابنه ثبتت القرابة الطينية ولاشك. أما إذا نظرنا إلى آثار النفخة من روح الله بين نوح وابنه وجدنا العلاقة النسبية قد انقطعت.

وأنا لست مضطرًا إلى أن أُلفِتَك أن العلاقة بين اثنين لو قد توفرت أسبابها من القبضة من طين الأرض والنفخة من روح الله قويت وعظمت، أما إذا اقتصرت العلاقة بين اثنين على أسبابها تكون قبضةً من طين الأرض فإنها تكون علاقة هابطة عدمها أفضل من وجودها، فإذا اقتصرت العلاقة على أسباب تتصل بالنفخة من روح الله، فإن سموها يغنيها عن أن تتقوى بالأسباب الطينية.

حكى القرآن الكريم قصة نوح وابنه وفهم منها علماءُ التفسير ما ذكرناه،

قال الرازي في تفسيره الكبير: "هذه الآية تدل على أن العبرة بقرابة الدين لا بقرابة النسب، فإن في هذه الصورة كانت قرابة النسب حاصلة من أقوى الوجوه. ولكن لما انتفت قرابة الدين لا جرم نفاه الله تعالى بأبلغ الألفاظ وهو قوله تعالى:

"**إنه ليس من أهلك**".

وفي الجامع لأحكام القرآن للقرطبي قوله: (" **قال يا نوح إنه ليس من أهلك**" الذين وعدتهم أن أنجيهم؛ قاله سعيد بن جبير. وقال الجمهور: ليس من أهل دينك ولا ولايتك؛ فهو على حذف مضاف؛ وهذا يدل على أن حكم الاتفاق في الدين أقوى من النسب.).

إجمال وإضاءة:

لقد تبين من كل ما ذكرناه أن هذه القضية التي تَعرِض لها القاعدة، إنما تتصل بالمفاضلة في العلاقات على أساسٍ من طريقتَين. **إحداهما:** تكون العلاقة فيها قائمة على أساس القبضة من طين الأرض. والثانية: تقوم على أساس وظيفة النفخة من روح الله. وهما طريقتان يحددهما الشيخ زروق بادئ ذي بدء حين يقول: [إثبات الحكم بالذات ليس كإثباته بعوارض الصفات].

وأنت إذا تأملت في ناتج المفاضلة على أساسٍ من هاتين الطريقتين، لَخَلُص بين يديك ثلاث مستويات من العلاقات: الأولى: علاقة تتحدد على عناصر كلها ترجع إلى القبضة من طين الأرض، ومرجعها كلها للسلالات. والثانية: أفضل من الأولى، وهي علاقة تُبنى على أساسٍ من صفاتٍ عليا هي كلها ناتج وظيفة النفخة من روح الله، وأعظمها هذه الصفات التي يحملنا على أساسِ الاتصاف بها الشريعة الدينية، والتي محورها الأساسي: أن يدور الشخص في هواه مع الشرع حيث يدور. والثالثة: هي هذه العلاقة التي تتأسس على ناتج وظيفة النفخة من روح الله والقبضة من طين الأرض جميعًا، تنضم كل واحدة منها للأخرى تؤازرها وتأخذ بيدها. [فقوله ﷺ: "**سلمان منا أهل البيت**" لاتصافه بجوامع النِّسب الدينية، حتى لو كان الإيمان في الثريا لأدركه.

وقد قيل في قوله ﷺ: "**الأقربون أولى بالمعروف**" إنه يعني إلى الله، إذ " **لا يتوارث أهل ملتين**".

فالمعتبر أهل النِّسب الديني وفروعه مجردًا، ثم إن انضاف للطيني كان له مؤكدًا، فلا يلحق رتبة صاحبه بحال].

وعلى أساسٍ من هذا التمييز بين المراتب، وقف الشراح وكتاب السير والنظر

في درجات الرجال، أمام الشيخ عبد القادر الجيلي في موقف من مواقفه وكلمات أصدرت عنه وهو يقرأ درسًا من المواعظ على أتباعه، قال وهو يجلس على كرسي إلقاء العلم وإذاعته بين الناس: " قدمي هذا على رقبة كل ولي".

والكلية هنا نسبية، فهو إنما يقصد كل ولي في زمانه.

وأنت إذا تأملت فيما قال الشيخ عبد القادر، ظهر لك أمران: **أحدهما** يثبته الواقع، وهو أن الشيخ قد انضم إليه واجتمع فيه النَّسب الديني والنَّسب الطيني على السواء. **وثانيهما:** يثبته حسن الظن، وهو أن الشيخ لم يقل ما قال زهوًا ولا تفاخرا، وإنما الذي يبدو لنا أنه قد أطاع في ذلك أمرًا ما كان يمكن مخالفته.

ومن مآثر الشيخ أنه كان يلتزم في عبادته الدينية ما لم يلزمه على سبيل الوجوب، فتركيبته الطينية، ومزاجه المعتدل قد وضع غدده التناسلية أو الجنسية على نشاط عجيب، فكان إذا احتلم مرات متعددة خصّ كل مرة أجنب فيها باغتسال مهما كان الجو باردًا، ومهما كانت برودة الماء مؤذية.

ولقد حكى عنه أنه كان سريع البديهة في الفتوى لا لشيء إلا لكثرة علمه ونشاط قوته المفكرة؛ فلقد جاءه سائلٌ يومًا يقول له: إنه أقسم أو نذر لله أن يعبده بشيء وعلى حالٍ لم يسبقه إليهما أحد، فطلب إليه الشيخ عبد القادر أن يذهب إلى البيت العتيق ويخليه من الطائفين حوله، ويطوف به وحده، ورأى أن هذه عبادة لم تتوفر قبله لأحد من الناس، وبذلك يكون قد وفى نذره، وبرَّ بيمينه.

وهذا ما حكاه عنه الشيخ زروق قال: **[وبذا أجيب عن قول الشيخ أبي محمد عبد القادر رحمه الله: " قدمي هذا على رقبة كل ولي" في زمانه، لأنه جمع من علوِّ النسب وشرف العبادة والعلم ما لم يكن لغيره من أهل وقته.**

ألا ترى ما روى من احتلامه في ليلة واحدة سبعين مرة واغتساله لكلها ؟ ! وفتياه لملك حلف: (ليعبدن الله بعبادةٍ لا يشاركه فيها غيره) بإخلاء المطاف بعد وقوف الكل دونه في ذلك، والله أعلم].

* * *

القاعدة الرابعة والخمسون

من هوت به رتبته لم تعلُ به ترجمته

إنما وضعت التراجم لتعريف المناصب.

فمن عُرفت رتبتُه كانت الترجمة له تكلفًا غير مفيدة في ذاته.

ومن جُهلت رتبته لزم عند ذكره الإتيان بما يُشعر برتبته.

ومن هذه القاعدة جاز أن يقال: روى أبو بكر، وقال عمر، وعمل عثمان، وسمع عليّ، وكان ابن المسيب، وأخبر ابن سيرين، وقال الحسن، وذهب مالك، وحكى عن الجنيد... إلى غير ذلك.

والله أعلم.

* * *

الشـــرح

إن لكل مجتمعٍ في مجال تفكيره العلمي ما يميزه، وعلامات طريق تُحسب له في أدائه المعرف، وفي مجال علوم الإنسان التاريخية علامات على المنهج، أهمها ما يضمه علم الرجال.

وعلم الرجال يَعني بيان الدرجة التي يشغلها هذا العالم أو ذاك المفكـــر الـــذي ننصت له ونأخذ عنه.

ومن يتتبع مسالك الأمة الإسلامية وهي تتحدث عن الرجال، تظهر له طرائـــق مختلفة لكل طريقة ما يناسبها من البحث؛ فهناك مدرســـة تُعنَـــى بـــسير الرجـــال وتاريخهم، والترجمة لهم، على نحو ما اشتملت عليه كتبٌ خلفها لنا الأوائل، وأخـــذ يقلدهم فيها أبناء كل عصر، ولا بأس في هذا المجال أن يترجم المـــرء لنفـــسه، أو يترجم له غيره من الأقربين أو من غير الأقربين. وأنا على ثقة كاملـــة أن كتـــب التراجم قد خرجت في المجتمع الإسلامي عن الحصر. غير أن الذي ينبغي أن ننبه إليه هنا، هو أن العناية بالرجال من خلال الترجمة لم يعد قدرًا مشتركًا بين الأمـــم، فكل أمة من الأمم تترجم لرجالها الذين ترى هذه الأمة أنهم محلٌ للترجمة.

والكاتبون قليلاً ما ينصفون فيما يصدر عنهم من تراجم؛ فإن كان المـــرء هـــو الذي يترجم لنفسه اجتمع في الترجمة أمران لا يخفاك واحدٌ منهما، وهمـــا: اتحـــاد الحاكم والمحكوم عليه، وإن كان الذي يترجم هو غير محل الترجمة، فإما أن يكون قد تشبثت عاطفة حب بتلابيبه، أو أحاط به الشنآن؛ فـــالمترجم إن كـــان يتـــرجم لمحبوبه، فإن أنصفه فهو مُتهم بمجاملته، وإن جامله فهو مأخوذ بالخيانـــة وعـــدم الموضوعية، فليس أمامه إلا أن يظلمه إن أراد أن ينأى بنفسه بعيد عن النقد واللوم. وإن كان المترجم قد ابتُلي بالشنآن فنادرًا ما تتركـــه هـــذه العاطفـــة إلـــى الحكـــم بموضوعية.

وفي النادر أن نجد من المترجمين من تمكن من الانتصار على ذاتـــه، فكـــان موضوعيًا في أحكامه.

هذه هي الترجمة، وتلك أحوال المترجمين، وهي خـــواص وأحـــوال لا تتـــرك

مجالاً للارتفاع بشخص عن طريقها، إذ القاعدة المشهورة أن: - من قعدت به مرتبته فإنه لا تسمو به سيرته أو ترجمته -.

وهناك مجال آخر منهجي لتقييم الرجال عرفه المسلمون بالجرح والتعديل، وهو علمٌ قائمٌ على البحث عن الصفات التي على أساسٍ منها يكون المدح، وعن الصفات التي على أساسٍ منها يكوَن القدح.

وهذا علم قد برع فيه المسلمون منذ العصر الأول، حيث اصطنعوه لمراقبة الرواية في مجالي الحديث والتاريخ.

وعلم الجرح والتعديل خير كله. ولا عيب فيه إلا أن يقول بعض الناس: إنه علمٌ قوامه النميمة والحديث عن مسالب الرجال خاصة، والأشخاص على العموم رجالهم ونساؤهم ما دمنا قد صيرنا الهدف في البحث عن مكانة الأشخاص.

والشيخ زروق هنا قد أورد هذه القاعدة للفت النظر إلى ما حدثناك عنه، فنراه يشدد في النصيحة لأهل العلم ألا ينخدعوا بما يرد في التراجم، وأن يهتموا بالبحث عن مراتب الرجال، تمنحهم إياها صفاتُهم المكتسبة من سلوكهم، أو الممنوحة لهم من ربهم.

قال: **[إنما وضعت التراجم لتُعريف المناصب.**

فمن عُرفت رتبتُه كانت الترجمة له تكلفًا غير مفيدة في ذاته.

ومن جُهلت رتبته لزم عند ذكره الإتيان بما يُشعر برتبته].

أعلام ومراتب:

وإذا ما اتضح القول على هذا النحو، فإننا استنادًا إلى هذا الاتضاح نقول: إننا في مجال الرواية يكفينا أن نذكر اسم من تحددت رتبته، وارتفعت مرتبته لنبعث الثقة في نفس المتلقي، فيقبل منا ما ننقله عنه من غير استشعار شك أو خوف من ارتياب.

والشيخ زروق هنا يذكر أسماءً تحددت مرتبتهم وتعينت الثقة في كل واحدٍ منهم.

ونحن نذكرهم بين يديك نعرفك بمن نظن أنك لا تعرف مرتبته، ونترك المشاهير أو من سبق التعريف بهم.

رجالٌ لهم مراتب:

قال زرزوق: **[ومن هذه القاعدة جاز أن يقال: روى أبو بكر، وقال عمر، وعمل عثمان، وسمع عليّ، وكان ابن المسيب]**

- **ابن المسيب: (١٣-٩٤هـ = ٦٣٤ – ٧١٣م).**

وابن المسيب بكسر الياء هو: سعيد بن المسيب بن حزن بن أبي وهب المخزومي القرشي، أبو محمد: سيد التابعين، وأحد الفقهاء السبعة بالمدينة، جمع بين الحديث والفقه والزهد والورع، وكان يعيش من التجارة بالزيت، لا يأخذ عطاءً. وكان أحفظ الناس لأحكام عمر بن الخطاب وأقضيته، حتى سمي راوية عمر، توفى بالمدينة.

وتلك مكانته.

[وأخبر ابن سيرين]

- **ابن سيرين (٣٣-١١٠هـ = ٦٥٣ – ٧٢٩م).**

وابن سيرين هو: صاحب هذه المكانة العالية والمشهورة في التاريخ، اسمه العلَم محمد بن سيرين البصري، الأنصاري بالولاء، أبو بكر: إمام وقته في علوم الدين بالبصرة. تابعي. من أشرف الكتَّاب.

مولده ووفاته في البصرة. نشأ بزازًا، في أذنه صمم. تفقه، وروى الحديث، واشتهر بالورع وتعبير الرؤيا. واستكتبه أنس بن مالك، بفارس. وكان أبوه مولى لأنس. ينسب له كتاب "تعبير الرؤيا – ط" ذكره ابن النديم، وهو غير "منتخب الكلام في تفسير الأحلام" المطبوع، المنسوب إليه أيضًا، وليس له.

[وقال الحسن]

- **الحسن: (٢١- ١١٠هـ = ٦٤٢ – ٧٢٨م).**

متميز. طويل القامة في العلم والسلوك، وصاحب المكانة المشهورة.

هو الحسن بن يسار البصري، أبو سعيد: تابعي، كان إمام أهل البصرة، وحبر الأمة في زمنه، وهو أحد العلماء الفقهاء الفصحاء الشجعان النساك.

ولد بالمدينة، وشبَّ في كنف علي بن أبي طالب، واستكتبه الربيع بن زياد والي خراسان في عهد معاوية، وسكن البصرة، وعظمت هيبته في القلوب فكان يدخل

على الولاة فيأمرهم وينهاهم، لا يخاف في الحق لومة لائم. وكان أبوه من أهل ميسان، مولى لبعض الأنصار. قال الغزالي: كان الحسن البصري أشبه الناس كلامًا بكلام الأنبياء، وأقربهم هديًا من الصحابة. وكان غاية في الفصاحة، تتصبب الحكمة من فيه. وله مع الحجاج بن يوسف مواقف، وقد سلم من أذاه.

ولما ولي عمر بن عبد العزيز الخلافة كتب إليه: إني قد ابتليت بهذا الأمر فانظر لي أعوانًا يعينونني عليه. فأجابه الحسن: أما أبناء الدنيا فلا تريدهم، وأما أبناء الآخرة فلا يريدونك، فاستعن بالله. أخباره كثيرة، وله كلمات سائرة. توفى بالبصرة.

[وذهب مالك، وحُكي عن الجنيد إلى غير ذلك. والله أعلم].

* * *

القاعدة الخامسة والخمسون

بين نظر المتصوف ونظر غيره فروق تحددها المقاصد والغايات

نظرُ الصوفي في المعاملات أخصُّ من نظر الفقيه، إذ الفقيه يعتبر ما يسقط به الحرج، والصوفي ينظر فيما يحصل به الكمال.

وأخصّ أيضًا من نظر الأصولي، لأن الأصولي يعتبر ما يصح به المعتقد، والصوفي ينظر فيما يتقوى به اليقين.

وأخص أيضًا من نظر المفسِّر وصاحب فقه الحديث، لأن كلاً منهما يعتبر الحكم والمعنى ليس إلا، وهو يزيد بطلب الإشارة بعد إثبات ما أثبتوه، وإلا فهو باطني خارج عن الشريعة، فضلاً عن التصوف.

والله سبحانه أعلم.

* * *

الشـــرح

- - - -

ما أكرم الإنسان وما أعزه بين المخلوقات لو التزم بمنهج الله الذي أوحـــى بـــه ربه إليه عن طريق نبيه.

والالتزام بمنهج الله يعني أن يسلك الإنسان نفسه في سلكي نظام: أحدهما: علمٌ، وثانيهما: عمل.

فلننصرف الآن عن الحديث حول العمل لنتحدث في العلم والنظر.

وإذا أردنا أن نتحدث في النظر والعلم، خاصة فيما بعد العصر الأول، نجـــد أن الحالة الفكرية عند المسلمين قد تشعبت وانقسمت إلى أقسام؛ فهناك علوم دنيويـــة، وأخرى علوم دينية. فلننصرف الآن عن العلوم الدنيوية لننشغل بالعلوم الدينية.

وهذه العلوم الدينية على اتساع المعنى الذي تدل عليه كلمة – دينية– قد تقسمتها مدارس، وتشعبتها طوائف وتخصصات؛ فهناك علومٌ يهتم بها المتصوفة، وهنـــاك علم الفقه يهتم به الفقهاء، وهناك علم العقيدة أو الأصول، وهو علم يهتم به علمـــاء العقائد، وهناك علوم للتفسير، وعلوم الحديث.

وما من علم من هذه العلوم إلا والدراسة فيه تحكمها الوسائل والغايات.

وعلى هذه الخلفية العامة نقول: إن الشيخ زروق قد شيد هذه القاعدة ليتبين منهـــا العلاقة بين التصوف وبين كل علم من هذه العلوم، وهي علاقة لا تتضح إلا إذا وقفنا عند كل علم من هذه العلوم لنتعرف على الغاية من دراسته، وعلى الوسائل المناســـبة لهذه الغاية وتلك الدراسة لو قد وجدنا أنفسنا في حاجة إلى معرفة دراسة الوسائل.

وهذا ما نحاول أن نلفت النظر إليه لنتمكن من تحديد العلاقة بين نظر الصوفي، ونظر الفقيه والأصولي، والمحدِّث والمُفسِّر.

ونحن وإن كنا قد استشعرنا وجوب الانشغال بهذه المهمة، فإننا لن نبسط القول فيما لا ضرورة له نكون قد استشعرناها لبسط القول، فإذا اتضح الأمر ونحن نحدد الغاية من دراسة علم من العلوم، ورأينا أن ما ظهر أمامنا يمكننا من المقارنة بـــين نظر رجال هذا العلم أو ذاك من جهة، ونظر المتصوفة من جهة أخـــرى، أمـــسكنا عن الحديث فيه وانتقلنا إلى غيره.

علم الأصول:

ولنبدأ بعلم الأصول على غير ما بدأ به كاتب هذه القواعد.

وكلمة – الأصول- إذا أطلقت، تطلق ويراد منها – أصول الدين- التي هي: العقيدة في مجالاتها الثلاثة، وهي: الإلهيات، والنبوات، والسمعيات.

والمشتغل بعلوم العقيدة يهدف إلى تحقيق شيء واحد، وهو سلامة المُعْتَقَد؛ بحيث لو وزنت هذا المعتقد على ميزان الشرع قبله ولم يتعارض معه، ولو أنك قد وزنته على ميزان العقل وجدته لا يهدم مبادئه ولا ينال من أولياته، وكل ما هنالك في بعض الظروف أن تكون هناك مسائل الحكم فيها فوق تصوره ولا تطالها قوته المفكرة.

هذه هي غاية المنشغل بالعقيدة، وأعلى أهداف الناظر في أصولها، وأدلتها.

علم الفقه:

وللفقه علماؤه والنظار فيه الذين ينظرون في مصادر التشريع، وفي أيديهم موازين، وتحكم تفكيرهم قواعد ومبادئ، وقبل ذلك وبعده فإن عالم الفقه المنشغل بالمعاملات على جميع محاورها، إنما يهتم بإسقاط الحرج عن المكلَّف؛ ولهذه الغاية المحدودة عدَّه كثير من جهابذة المفكرين من علوم الدنيا؛ إذ إن الفقيه قد يحكم بالمسألة في الصحة لمجرد سلامة ظاهرها، فيقول: هذا العمل الشرعي صحيح، وقد برأت ذمة صاحبه منه وهو لا يعلم أن هذا العمل فيه من الخلل ما يجعله يُرد على صاحبه؛ فالمرء قد يصلي صلاة اكتملت أركانها ولكنه لم يعقل منها شيئًا، فإذا نظر الفقيه إلى كمال الأركان علم أن صلاته قد أسقطت عن صاحبها الحرج، وبرأت ذمته منها.

وأكبر مثل يوضح المقام سلوك المنافقين في كل عصر، فأنت تراهم يبادرون إلى عمل ما يتابعون فيه الناس، ويراعون فيه أرباب الدين وأصحاب المكانة الاجتماعية، وقلوبهم في علاقتهم بربهم خراب.

وقس على ذلك كل مثال، في: الزكاة، والصوم، والحج، وفي المعاملات، وفي الأخلاق.

وأنت تستطيع أن تطالع كتاب العلم من إحياء علوم الدين للغزالي، وغيرَه من

نفس هذا الكتاب، لتقف على الفرق بين إسقاط الحرج في المعاملات يتصوره الفقيه، وبين قبول العمل يُقبل به أصحابه على الله وهم بيض الوجوه، يكون جزاؤهم أن يحشرهم الله مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين.

التفسير والحديث:

وفي مصادر الشريعة الكتاب الذي هو كلام الله، من الفاتحة إلى آخر سورة الناس، والسنة التي هي ما صدر عن النبي ﷺ من قول، أو فعل، أو تقرير، أو صفة من الصفات.

وهذه النصوص في الأصلين – الكتاب، والسنة– قد وَجَدت لها رجالاً يهتمون بها، كلٌ في زاوية تخصصه؛ فهناك من يحاول أن يضع هذه النصوص أمامه بقصد استخراج الحكم من النص على قواعد استخراج الأحكام من النصوص، وربما نسمي هؤلاء الذين يقومون بهذا العمل باسم – الأصوليين– على أن يكون القصد من هذه التسمية أنهم قوم ينشغلون بفنون أصول الفقه.

وهناك مجموعات تنشغل بتحقيق نص القرآن، والأحرف التي جاء عليها، وكيفية إخراج كل حرف من مخرجه؛ وهؤلاء علماء القراءات والتجويد.

وفي السنة رجالٌ يهتمون بتحقيق السند في الرواية، وآخرون يهتمون بفهم المتن في الدراية.

إلى غير ذلك مما يُعدُّ من قبيل الأحكام.

وهناك جانب آخر يهتم به المنشغلون بهذين الأصلين، وهو الوقوف على المعنى الذي يدل عليه النص في كل منهما.

إن المفسر والمحدث إذاً إنما يهتمان بالنص بقصد استخراج الحكم أو الوقوف على المعنى؛ وهو قد يستخرج الحكم ويقف على المعنى من غير أن يلتزم بالعمل على مقتضى الحكم، ولا على مقتضى المعنى، وإن عمل فقد يكون عمله في حدود ما يسقط الحرج على ما علمتَ قبل.

المتصوف:

والمتصوف لا يكون متصوفًا إلا إذا تحولت الشريعة لديه سلوكًا يخضع فيه إلى

أوامر الدين ونواهيه، وما يفرض الدين فيه على الفرد من اعتقادات.

ثم إن المتصوف لا يكون متصوفًا إلا إذا وصل على أساسٍ من الشريعة إلى مرحلةٍ تكون قد بلغت من التصفية حدًّا ينال معه هذا المتصوف العلم الوهبي، أو العلم اللدني، وهي مرحلة تُعرف بمرحلة – الكشف –.

وهذه المرتبة لا تتوفر للمتصوف إلا إذا اجتاز ثلاث مراحل من المجاهدات، نصطلح على تسمية كل واحدة منها بمصطلح يخصها؛ كأن نسمي المرحلة الأولى من المجاهدة بمجاهدة التقوى – وهي مرحلة يتعرف عليها السالك للطريق أول عهده به، وهي مرحلة يلتزم المتصوف فيها بأوامر ربه ونواهيه على وجه يستجلب به رضاه ويتقي به غضبه وعذابه.

وهذه المرحلة يعرفها العلماء والباحثون في التصوف باسم – مجاهدة التقوى– أما المرحلة الثانية فهي هذه المرحلة التي يراقب فيها الإنسان نفسه مراقبة يحملها معها على تتبع دقائق الأوامر والنواهي تتبعًا يجعله يلتزم بما استطاع من الأوامر، وتجعله ينتهي عن جميع ما نهاه الشرع عنه، وتجعله يترفع فوق جميع الشبهات، عالمًا أن من تجنب الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه.

وهذا التتبع الدقيق للنفس يتطلب نوعًا من المجاهدة المضنية؛ ومن أجل ذلك اصطلحنا على تسمية هذه المجاهدة باسم – مجاهدة الاستقامة–.

وللتصوف لونٌ ثالث من المجاهدات يعرف باسم مجاهدة – التصفية– وهي مجاهدة تحتاج إلى أن يقوم الإنسان بقطع جميع العلائق عن نفسه، حتى لا يبقى له إلا ربه ينشغل بمعرفته ويهتم بالقرب منه، فإذا ما وصل إلى هذه المرحلة كملت شخصيته، وارتفعت هامته، وأصبح من عباد الله المكرمين.

الآن. وقد وقفت على حقيقة كل ناظر من النظار في العلوم الدينية، أردنا ونحن نوقفك على هذه الحقيقة أن تتمكن من فهم ما يريده الشيخ زروق من إعلامك بما بين جميع النظار من جهة، وما بين نظر المتصوف من فروق.

وأنت لو علمت الباعث وراء نظر كل ناظر، لظهر لك الفرق بين كل ناظرٍ وناظر.

وأنا الآن مستريح حين أعرض عليك الفرق بين نظر المتصوف ونظر غيره

مستندًا إلى هذه الخلفية التي ذكرت لك.

فما الفرق بين نظر المتصوف ونظر المشتغل بعلم المعاملات ؟

قال الشيخ زروق في إجابة هذا السؤال: **[نظرُ الصوفي في المعاملات أخص من نظر الفقيه، إذ الفقيه يعتبر ما يسقط به الحرج، والصوفي ينظر فيما يحصل به الكمال]**.

وما الفرق بين نظر الفقيه ونظر المشتغل بعلوم العقائد الذي يُلقب بـ -الأصولي-؟.

ويجيب الشيخ زروق فيقول: ونظر الصوفي أخص **[أيضًا من نظر الأصولي، لأن الأصولي يعتبر ما يصح به المعتَقَد، والصوفي ينظر فيما يتقوى به اليقين]**.

وما الفرق بين نظر الصوفي ونظر المشتغل بالتفسير وعلم الحديث ؟

والشيخ زروق يجيب فيقول: إن نظر الصوفي **أخص [أيضًا من نظر المفسِّر وصاحب فقه الحديث، لأن كلاً منهما يعتبر الحكم والمعنى ليس إلا، وهو يزيد بطلب الإشارة بعد إثبات ما أثبتوه]**.

وإذا أردت أن تفهم موقف المتصوف هنا حين يتعامل مع نصوص القرآن ونصوص السنة، فإنه يجب عليك أن تعلم أن الصوفي لا يكتفي بظاهر النص واستخراج الحكم من هذا الظاهر، ولكنه يلتفت إلى ما في النص من إشارات إلى أرقى المعاملات وأرفع الدرجات، فيلفت الناس إليها بعد أن يلتفت هو إلى ما أدركه من إشارات، وهو لا يكتفي بهذه الالتفاتات، وإنما هو عاملٌ بمقتضاها، ملتزمٌ بما يدل عليه يفعل ما تقتضيه، ويجتنب ما عساها أن تشير إلى النهى عنه في إخلاص مخلص، وفي إسلام الوجه لله في كل حال.

ويجب أن نؤكد هنا أن الصوفي في إشاراته منضبط بما تقتضيه اللغة، وما توجبه مقاصد الشريعة، وإلا فهو باطني كالباطنيين، مفارق لمرتبة التصوف، بل هو مفارق لعوام المسلمين، وهو ما حذر منه الشيخ زروق حين قال: **[وهو يزيد بطلب الإشارة بعد إثبات ما أثبتوه، وإلا فهو باطني خارج عن الشريعة، فضلاً عن التصوف، والله أعلم]**.

وأنت إذا تأملت في مسلك الصوفي يفارق به علماء التفسير وعلماء الحديث،

تجد أنه قد اجتمع له أمران· النظر في ظاهر النص، والنظر فيما يشير إليه النص ويحمله من إشارات.

ولو قد نظرت في مذاهب المشتغلين بالعلم، لوجدت أن مسلك الصوفية توزعته طائفتان. **الأولى:** طائفة اهتمت بظاهر النص، وقد وقعوا في التشبيه.

الثانية: طائفة اهتمت بما يدعون أنها إشارات يتحملها النص واقتصروا عليها بغير ضابط وهم الباطنية، وقد ضل هؤلاء وهؤلاء ونجا المتصوفة من الضلال.

* * *

القاعدة السادسة والخمسون

في علاقة الأصل بما تفرع عنه

تنوع الفرع بتنوع أصله، وقد تقدم أن أصل التصوف مقام الإحسان.

وهو متنوع إلى نوعين، أحدهما بدل من الآخر.

هما: " أن تعبد الله كأنك تراه، وإلا فإنه يراك".

فالأول: رتبة العارف.

والثاني: رتبة من دونه.

وعلى الأول يحوم الشاذلية ومن نحا نحوهم.

وعلى الثاني يحوم الغزالي ومن نحا نحوه.

والأول أقرب، لأن غرسَ شجرتها مشير لقصد ثمرتها، ومبناها على الأصول التي قد تحصّل لكل مؤمن وجودَها.

فالطباع مساعدة عليها؛ والشريعة قائمة فيها؛ إذْ مطلوبها تقوية اليقين وتحقيقه بأعمال المتقين. فافهم.

* * *

الشـــرح

- - - -

في عالم الأفكار والمعارف. وفي دنيا النظم والتشريعات، وفي مجال النظريات التي تنطلق منها القوانين.

في هذه المناحي جميعًا كثيرًا ما نجد القواعد والأصول التي تنبثق منها وتتفرع عليها جزئيات تتصل بها ثمراتها، وهي كلها جميعًا تتعاون فيما بينها لبناء الشخصيات وتحديد معالمها.

وتكون العلاقة دائمًا بين الأصل والفرع تشكل نوعًا من الارتباط لا ينفك عنهما؛ فالقواعد التي هي الأصول إذا ما طرأ عليها طارئ من الأغيار تتأثر به الفروع ضرورة، وتختلف بهذا التأثر الثمرات التي تتعاون في تكوينها الأصول والفروع جميعًا.

وهذا الكلام الموثق بالاستقراء والتتبع يختصره الشيخ زروق اختصارًا غير مخل، ويختزله اختزالاً يُعرب عن المقصود منه من غير زيادة أو نقص.

فيقول: **[تنوع الفرع بتنوع أصله]**.

وهذا القول العام مهما علا كعبُه في مجال التنظير، فإنه لا يبين عن المقصود منه بغاية الجلاء إلا إذا نزلنا به لعالم التطبيق ودنيا المحسوسات العملية.

والشيخ زروق – لأنه مهتم بالتصوف – قد وجدناه يقصد إلى تطبيق هذا القول على التصوف والمتصوفة.

والشيخ لأنه قد تحدث عن أصل التصوف من قبل، فإنه قد وجد نفسه مستغنيًا عن بذل المجهود في ذكر التفصيلات وشرح ما للتفصيلات من أصول وفروع، بل إنه يكفيه من ذلك كله الإشارة بالبنان.

وفي الإشارة إلى أصل التصوف وفروعه نتذكر مما سبق، أن الأصل الذي يرجع إليه التصوف مما ذكره رسول الله ﷺ، هو الإحسان الوارد في حديث جبريل، حين قال لرسول الله ﷺ: "**... ما الإحسان ؟** ".

وفي إجابة النبي ﷺ لجبريل، أنه قال: " **الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك**".

والشيخ زروق قد التفت إلى قول النبي، فوجده قد اشتمل على أصل التـصوف وما تفرع على هذا الأصل من فروع.

أما الأصل فهو: الإحسان الذي ينطلق منه كل متصوف يأخذ نفسه بإسلام الوجه لله.

وأما ما تفرع على هذا الأصل فهو ما عبر عنه النبي ﷺ بقوله: " أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك".

ولقد رأى زروق أن ما ذكره النبي ﷺ فيه مرتبتان: مرتبة الذي يعبد الله كأنه يرى الله، ومرتبة الذي يعبد الله على أنه هو الذي يراه الله.

وهاتان المرتبتان ليستا متساويتين؛ لأن الذي يعبد ربه كأنه يراه، إنما هو هذا العارف لربه حقًا، وهو أطول المتصوفة قامة، وأعلى العابدين كعبًا، وأكثر المحبين قربًا من الله على ميزان التقدير والترجيح، وهو الذي يسمى بـ -العارف-.

ودون هذه المرتبة مرتبة أخرى؛ هي مرتبة الذي يعبد الله من منطلق أن الله يراه.

وهاتان المرتبتان في مجال العبادة للعُبَّاد يحكمهما فرعان تأسسا على أصل هو: الإحسان؛ فإذا ما تحقق الإحسان عند العابد على معنى أنه يعبد الله كأنه يراه، كان هذا هو الفرع الأول، وكان تميز العابد ثمرة هذا الفرع. وإذا ما تحقق الإحسان عند العابد بمعنى أنه إذا لم يكن يرى الله فإنه يراه، كان ذلك هو الفرع الثاني للإحسان، وكان تأخر العابد عن العارف هو الثمرة المرتبطة بهذا الفرع الثاني.

هذه هي الإشارة السريعة لتطبيق القاعدة وما تفرع عليها في عالم الواقع، على مجال التصوف والمتصوفة على نحو ما ذكرها الشيخ زروق.

قال: [... **وقد تقدم أن أصل التصوف مقام الإحسان.**

وهو متنوع إلى نوعين، أحدهما بدل من الآخر.

هما: " أن تعبد الله كأنك تراه، وإلا فإنه يراك".

فالأول: رتبة العارف.

والثاني: رتبة من دونه].

بين الغزالي والشاذلي:

وحين أراد الشيخ زروق أن يضرب لذلك الأمثال في شيء من الانحصار، ذكر لنا أبا الحسن الشاذلي، وأبا حامد الغزالي، فبين أن الشاذلي قد اختار لطريقته أن يكون العارف الذي هو على رأس سلم الرقى في التصوف، هو هذا الرجل الذي يعبد الله كأنه يراه، في حين أن الإمام الغزالي قد اختار أن يكون العارف في سلم التصوف وهو أرقى مرتبة عليه، هو هذا العابد الذي يعبد الله وهو على يقين أن الله يراه.

إنهما فرعان يتفرعان على الأصل الذي هو الإحسان، فاختار الشاذلي الأول منهما ليضع العارف عليه، واختار الغزالي الثاني منهما ليضع العارف عليه، ويكون هو الذي يعبر عن درجة القمة عنده.

يقول الشيخ زروق معبرًا عن ذلك بعد أن ذكر الأصل وما تفرع عليه:

[وعلى الأول يحوم الشاذلية ومن نحا نحوهم.

وعلى الثاني يحوم الغزالي ومن نحا نحوه].

غير أن الشيخ زروق قد مال – على غير موضوعية- إلى ما ذهب إليه الشاذلي وحاول التبرير له بعدة مبررات.

قال: [والأول أقرب، لأن غرسَ شجرتها مشير لقصد ثمرتها، ومبناها على الأصول التي قد تُحصِّل لكل مؤمن وجودَها.

فالطباع مساعدة عليها؛ والشريعة قائمة فيها، إذ مطلوبها تقوية اليقين وتحقيقُه بأعمال المتقين، فافهم].

وأقول: إن الشيخ زروق قد مال على غير موضوعية وهو يوضح مسلك الشاذلي، لأن الشيخ زروق واحد من كبار المنتمين إلى الطريقة الشاذلية، هذا من ناحية، ولأن الإمام الغزالي في ساحة العلم والعلماء يُعد مؤثرًا لا يُستهان به في مجالي التصوف النظري والعملي، ولا يبعد أن تكون الطريقة الشاذلية كان رجالُها من بين الذين تأثروا بما كتبه الإمام الغزالي.

وهناك عامل آخر ربما كان له شيء من التأثير على حكم الشيخ زروق، وهو: الجامع لآثار ابن عطاء الله السكندري كاتب الحِكَم وغيرها، حيث كان يميل ميلاً

شديدًا إلى مثل هذا التوجه الذي رأيناه عند الشيخ زروق.

والخطب سهل.

أعلام لها تاريخ:

ومع ما ذكره الشيخ زروق من معلومات نفيسة في هذه القاعدة، فقد اشتملت القاعدة على ذكر علَمين لا يجوز أن نتجاوز الحديث حول هذه القاعدة، دون أن نذكر بكل واحدٍ منهما.

محمد الغزالي أبو حامد (٤٥٥ – ٥٠٥هـ):

محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام: فيلسوف، متصوف، له نحو مائتي مصنف. مولده ووفاته في الطابران (قصبة طوس، بخراسان) رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر، وعاد إلى بلدته. نسبته إلى صناعة الغزل (عند من يقوله بتشديد الزاي) أو إلى غزالة (من قرى طوس) لمن قال بالتخفيف. وله آثار.

أبو الحسن (٥٩١ – ٦٥٦هـ = ١١٩٥ – ١٢٥٨م):

علي بن عبد الله بن عبد الجبار بن يوسف بن هرمز الشاذلي المغربي، أبو الحسن: رأس الطائفة الشاذلية، من المتصوفة، وصاحب الأوراد المسماة "حزب الشاذلي – ط". ولد في بلاد " غُمارة" بريف المغرب، ونشأ في بني زرويل (قرب شفشاون) وتفقه وتصوف بتونس، وسكن "شاذلة" قرب تونس، فنسب إليها، وطلب "الكيمياء" في ابتداء أمره، ثم تركها، ورحل إلى بلاد المشرق فحج ودخل العراق. ثم سكن الإسكندرية. وتوفى بصحراء عيذاب في طريقه إلى الحج. وكان ضريرًا. ينتسب إلى الأدارسة أصحاب المغرب، أخبره بذلك أحد شيوخه عن طريق "المكاشفة" قال الذهبي: نسب مجهول لا يصح ولا يثبت. كان أولى به تركه. وله آثار مكتوبة ومروية.

***

القاعدة السابعة والخمسون

في اختلاف الأحكام رحمةٌ بالمكلَّف

في اختلاف المسالك راحة للسالك، وإعانة له على ما أراد من بلوغ الأرب والتوصل بالمراد.

فلذلك اختلفت طرق القوم، ووجوه سلوكهم.

فمن ناسك يُؤثر الفضائل بكل حال.

ومن عابدٍ يتمسك بصحيح الأعمال.

ومن زاهدٍ يفرُّ من الخلائق.

ومن عارفٍ يتعلق بالحقائق.

ومن ورَعٍ يحقق المقام بالاحتياط.

ومن متمسك يتعلق بالقوم في كل مناط.

ومن مريد يقوم بمعاملة البساط.

والكل في دائرة الحق بإقامة حق الشريعة، والفرار من كل ذميمة وشنيعة.

* * *

الشــرح

إن كل نظام يمكن له أن يتربع القمة ويعلو فوق كل سفح.

وإن كل شريعة يمكن لها أن تمتاز من غيرها من الشرائع وتحوز في مجال التسابق على قصب السبق.

يستطيع النظام أن يتربع القمة، وتستطيع الشريعة أن تحوز قصب السبق، لو أن النظام قد راعى طباع من يعمل في وسطهم ويُلزمهم بالعمل على وِزَانه.

وتستطيع الشريعة أن تحوز قصب السبق لو أنها في كلياتها وجزئياتها قد راعت ما يتوفر لكل فرد استظل بمظلتها، من إمكانات واستعدادات وأدوات، يستطيع على أساسٍ منها أن يحقق الغاية والمقصد اللذين تتغيَّاهما الشريعة، وتقصد إليهما من خلال سلوك الأفراد وعمل الجماعات.

ولما كان ربنا هو أحكم الحاكمين فقد اختار لنا نبيه محمدًا ﷺ وأوحى إليه برسالة، قد بلغت الغاية في الحكمة وهي تتعامل مع المكلَّفين؛ فليس المكلفون على نمط واحد، وإنما هم مختلفون في القدرات، وهم مختلفون في الاستعدادات وهم مختلفون فيما يملكونه من أدوات؛ فأنت ترى الواحد منهم يأخذ نفسه بمبدأ العبودية، ويحرص على مزاولة العبادة لربه، فيسبق غيره في هذا المجال وإن كان متأخرًا في سواه، وأنت ترى الواحد من المكلفين قد بلغ من الإرادة ما يستطيع أن يشكل منها حكمة ضابطة للنفس، فلا تمتنع عن الحرام فقط، وإنما هي تأخذ من الحلال بقدرٍ زهدًا في الدنيا ورغبة في الآخرة، وهذا الزاهد المتميز بصفة الزهد ربما يكون متأخرًا عن غيره في مجالات أخرى، وأنت تجد العبد المكلّف ينظر في منطقة ما بين الحرام والحلال فيجد فيها أشياء مشتبهات يصعب على العاقل أن يصنفها في المحرمات، كما يصعب عليه أن يسلكها في سلك نظام المباحات، وهو يجد من نفسه القدرة على أن يتقي هذه الأمور التي اشتبهت عليه، وأن يتحاشاها استبراءً لدينه وعِرضه. وهو مع قوة إرادته في هذا المجال ربما يتخلف عن غيره في مسالك أخرى يسلكها المكلفون وهم يتعاملون مع الشريعة.

والنبي ﷺ يلحظ ذلك كله وهو يبلغ عن الله أوامره ونواهيه، فيقول لأمته: " إذا

أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه".

فإذا ما انتقلنا من عموم الشريعة إلى خاصة التصوف، فإننا نجد في مجال التصوف أَدْرُبًا ومسالك، كل واحد من المتصوفة يستطيع أن يسلك منها ما يناسب قدراته؛ فأنت تستطيع أن تتأمل المتصوفة في أول أمرهم وهم يقفون على محيط الدائرة التي هي مجال التصوف، وأمام كل واحد منهم خط إلى الداخل، أعني إلى مركز الدائرة، وما من واحدٍ من هؤلاء إلا وهو يقصد الوصول إلى هذا المركز؛ ففيه النفاسة، والعدالة، وفيه الأمن والأمان، ومن أجل ذلك كان مركز الدائرة هو الهدف الذي يقصد إليه كل متصوف، وهو الحقيقة التي يسعد المتصوف ببلوغها.

ولو أنك تأملت كل من كان على محيط الدائرة يقصد إلى مركزها، وأمامه خط يُبَلِّغه إلى هذا المركز، لعلمت أن من أهم مميزات التصوف أن حدد الهدف، وعدَّد السبل والمسالك التي يبلغ بسالكِيها إلى هذا الهدف؛ فكان التصوف المنبثق عن الشريعة قد أخذ من الأم خاصتها دون أن يُنقص منها فيها شيئًا، وأخذ من القاعدة صفاتها من غير أن يجردها من هذه الصفات، وهو أمر يبعث على العُجب كما يبعث على الإعجاب.

أما الشيخ زروق فقد لاحظ هذا الذي ذكرناه، وصدّر به هذه القاعدة التي نحن بصددها.

فقال في صدرها: [في اختلاف المسالك راحةٌ للسالك، وإعانةٌ له على ما أراد من بلوغ الأرب والتوصل بالمراد.

فلذلك اختلفت طرق القوم، ووجوه سلوكهم].

هذا كلام عامّ ومجمل ساقه الشيخ زروق بين يديك ويبدو أنه لم يقنعه، فأراد أن يوضح غامضة بضرب الأمثال. وفي ضربه للأمثال يحاول أن يصطنع بين يديك أفكارًا جزئية لشخصيات اعتبارية ينتزعهم انتزاعًا من مجال التصوف لكي يتضح المعقول في ذهنك بضرب المثل المحسوس.

الناسك:

ولقد بدأ الشيخ زروق بذكر – الناسك– وهو في سَلّكْ التصوف والمتصوفة يعد في الموضع المتميز من هذا السلْك يُرشد إلى ذلك تأملك في معنى الناسك والنُسك؛

إذ النُسكُ هو جماع الأخذ بما يرضي اللهَ عز وجل بفعل ما أمر به وبالتالي اجتناب ما نهى الله عنه، غير أن النُسكَ تطلق مباشرة على الالتزام بالأوامر، وتأتي اجتناب المنهيات تبعًا.

ومن المتصوفة نُسَّاكٌ يطلبون المعالي بالتزام ما أمر الله به.

قال الشيخ زروق: " **فمن ناسكٍ يؤثر الفضائل بكل حال**".

العابد:

ومن السادة الصوفية العُبَّادُ.

والعابدُ: هو هذا المتوجه إلى ربه قد قَدَرَهُ حق قدْره، وعلم مكانته من هذا الرب، وأدرك أنه قد أرسل إليه نبي، وأوحى إليه بشرع أمره بتبليغه لجميع المكلفين، فأقبل هذا المتصوف على ما أمر الله به، وعكف على أداء ما يستطيع منه.

والمكلف بهذه المواصفات يُعد عابدًا.

ولا فرق بين العابد والناسك إلا أن يكون الناسك قد ارتفع فوق العابد رتبة لا لشيء إلا لأن الناسك يؤثر الفضائل بكل حالٍ، وأن العابد يتمسك بصحيح الأعمال.

قال المصنف رحمه الله: "**والعابد يتمسك بصحيح الأعمال**".

الزاهد:

والزاهد، من زَهِدَ، والمصدر: الزُهْدُ.

والزهد في اللغة: ترك الميل إلى الشيء.

وهو في الاصطلاح: بغض الدنيا والإعراض عنها، وقيل هو: ترك راحة الدنيا طلبًا لراحة الآخرة، وقيل هو: أن يخلو قلبك مما خلت منه يدك.

وعلى الجملة فالزهد معبرٌ عن تخلية القلب، وأعلاه أن يخلو القلب وينقطع عما سوى الله عز وجل.

وهو أمر قد يتميز به بعض المتصوفة بطول قامته فيه،

قال صاحب القواعد: "**ومن زاهدٍ يفر من الخلائق**".

العارف:

والعارف من الصوفية هو من رُزق المعرفة اللدنية.

والمعرفة هى: إدراك الشيء على ما هو عليه، وهى مسبوقة بجهل، وليس كذلك العلم؛ إذ لا يشترط فيه أن يكون مسبوقًا بجهل، ولذا جاز أن نصف الله بالعلم، ولم يجز أن نصفه بالمعرفة.

والعارف في مجال التصوف مرتبة قبلها ثلاث مجاهدات هي: مجاهدة التقوى، ومجاهدة الاستقامة، ومجاهدة التصفية.

فإذا ما مَرَّ المتصوف بهذه المراحل، صفى قلبه وانفصل عن جميع العلائق ومَنَّ الله عليه بمعرفة الأشياء على ما هي عليه من الحقائق.

وهذا ما أشار إليه الشيخ زروق بقوله: "**ومن عارف يتعلق بالحقائق**".

الوَرِعُ:

وفي مجال التصوف نجد من بين رجاله مَنْ يوصف بالوَرَع فيقال له: الوَرِع.

والوَرِعُ يمكن لك أن تَلْحظَه حين ترى إنسانًا يقف لينظر إلى منطقة بين الحلال والحرام واشتبه على العاقل أمْرَ الحكم فيها، فأخذ نفسه بالاحتياط فتجنب مجانفة كل من ما انتمى إلى هذه المنطقة مخافة أن تنزلق به قدمه إلى مُحرَّم.

والناس يعدون من الوَرَع الاكتفاء من الجائز بالقليل، واجتناب غيره.

وصاحب التعريفات يتصدى إلى تعريف الورع بعبارة مختصرة فيقول: الورعُ هو: اجتناب الشبهات خوفًا من الوقوع في المحرمات. وقيل هو: ملازمة الأعمال الجميلة.

أما الشيخ زروق فيقول: "**ومن وَرِعٍ يحقق المقام بالاحتياط**".

وهى كلمة مجملة تعني الاحتياط للسلوك لا يجانف إثمًا، وتعني الاحتياط للنفسِ لا تنغمس في الشَّره والإكثار من الملذات.

المتمسك:

والمتمسك في مجال التصوف: هو التابع الحريص على المتابعة يقلد شيخه في كل مجال يراه موجودًا فيه، قال الشيخ: "ومن متمسك يتعلق بالقوم في كل مناط".

المريد:

والمريد: انتسابٌ إلى الإرادة، ولكنه عند الصوفية على غير ما هو مفهوم عند

علماء الكلام؛ فعلماء الكلام يتحدثون عن الإرادة على أنها معنىً قائم بالذات، به يتم الانتقاء والترجيح. أما عند الصوفية، فالإرادة لا تعني إلا انقطاع المتصوف عن اختياره، وانفصاله عن انتقائه؛ إذ هو على طريق التصوف لا اختيار له، ولا انتقاء، ولا ترجيح.

فالمريد في عرف الصوفية وفي مجال التصوف هو: المجرد عن الإرادة. قال الشيخ محي الدين بن عربي في "الفتوحات المكية": المريد مَنْ انقطع إلى الله عن نظر واستبصار وتجرد عن إرادته إذا علم أنه ما يقع في الوجود إلا ما يريده الله تعالى لا ما يريده غيره، فيمحو إرادته في إرادته، فلا يريد إلا ما يريده الحق.

قال المصنف في قاعدته التي نحن بصدد تحليلها: **[ومن مريد يقوم بمعاملة البساط]**

ثم يختم الشيخ كلامه بقوله: **[والكل في دائرة الحق بإقامة حق الشريعة، والفرار من كل ذميمة وشنيعة]**.

أرأيت إلى الشيخ في قاعدته يتناول تحقيق أغراضه من خلال مبدأ عام يطبقه على قضايا جزئية، فيجلو الأمر ويستبين ببراعة العَالِم وسدَادِ المتأمل ؟ !.

* * *

القاعدة الثامنة والخمسون

الحسن والقبح من الجمال يدركهما الطبع لا العقل

إتباع الأحسن أبدًا محبوب طبعًا، مطلوب شرعًا "الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب" [الزمر/١٨].

"إن الله يحب معالي الأمور، ويكره سفسافها"، "إن الله جميل يحب الجمال".

ولذا بُنى التصوف على إتباع الأحسن، حتى قال ابن العريف رحمه الله تعالى: السرُّ الأعظم في طريق الإرادة: " الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه" [الزمر/١٨].

والاستحسان يختلف باختلاف المحسِّن (أو المُستَحْسِن).

والله سبحانه أعلم.

* * *

الشـرح

- - - -

في القاعدة سالفة الذكر كنا قد نبهنا إلى خاصية من خواص الشريعة يجدها كل من أراد أن يجدها، حتى إذا كان هذا الباحث عنها منتميًا لهذا الفريق الذين هم في أوائل الطلب، وتمثلت هذه الخاصية أو تلك الميزة في أن الشريعة قد احتوت مسالك، وانتظمت طرقًا، كل منها يوصل إلى مقاصدها، فناسبت الشريعة بهذه الخاصية وتلك الميزة طباع المكلفين على تنوعها.

وفي هذه القاعدة التي بين أيدينا خاصية أخرى من خواص هذا الدين عقيدة وشريعة؛ وهى أن هذا الدين لا يقتصر على خطاب العقل فقط في المبادئ والغايات؛ بحيث تأتي جميع قضاياه لا يحكمها إلا المقدمات والنتائج، وإنما جاء هذا الدين ليخاطب الفطرة في الإنسان، وينحاز كثيرًا إلى تلك الجبلة وهذا الطلب الذي اختارت العناية الإلهية أن تجبل وتطبع بني الإنسان عليه.

وشواهد الكتاب والسنة جاءت تدعم هذه الخاصية وتلفت النظر إليها.

نصوص الدين تحفز الطبع والفطرة في الإنسان:

ونحن نذكر بين يديك الآن بعض النصوص التي تحفز الفطرة، وتنشط الطبع، وتجعل الإنسان ينحاز إلى كل ما هو جميل، وينفر عما هو قبيح في جميع المجالات التي تحدد علاقته بربه، أو بنفسه، أو بمجتمعه، أو بالكون الذي يعيش فيه.

ومن أوائل هذه النصوص هذه الآيات من القرآن الكريم ومن سورة (الزمر:١٧- ١٨) حيث يقول الله عز وجل في وصف عباده الذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها، والذين أنابوا إلى ربهم، والذين هم محل البشرى من معبودهم: **"والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها وأنابوا إلى الله لهم البشرى فبشر عباد * الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب"**.

وهذا نصٌ مقدس احتوى كلامُ الله معانيَ لا يجادل فيها إلا مكابر.

فأنت خبير يا صاحبي أن الطريق إلى تصحيح المذاهب والأديان قسمان:

أحدهما: إقامة الحجة والبينة على صحته على سبيل التحصيل، وذلك أمر لا

يمكن تحصيله إلا بالخوض في كل واحد من المسائل على التفصيل.

والثاني: أنّا قبل البحث عن الدلائل وتقريرها والشبهات وتزييفها نعرض تلك المذاهب وأضدادها على عقولنا، فكلما حكم أول العقل بأنه أفضل وأكمل كان أولى بالقبول.

مثاله: أن صريح العقل شاهد بأن الإقرار بأن إله العالم حي عالم قادر حليم حكيم رحيم، أولى من إنكار ذلك، فكان ذلك المذهب أولى.

والإقرار بأن الله تعالى لا يجري في ملكه وسلطانه إلا ما كان على وفق مشيئته أولى من القول بأنه أكثر ما يجري في سلطان الله على خلاف إرادته.

وأيضًا الإقرار بأن الله فرد أحد صمد منزه عن التركيب والأعضاء أولى من القول بكونه متبعضًا مؤلفًا.

وأيضًا القول باستغنائه عن الزمان والمكان أولى من القول باحتياجه إليهما.

وأيضًا القول بأن الله رحيم كريم قد يعفو عن العقاب أولى من القول بأنه لا يعفو البتة.

وكل هذه الأبواب تدخل تحت قوله تعالى: "**الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه**". فهذا ما يتعلق باختيار الأحسن في أبواب الاعتقادات.

وأما ما يتعلق بأبواب التكاليف فهو على قسمين.

منها: ما يكون من أبواب العبادات.

ومنها: ما يكون من أبواب المعاملات.

فأما العبادات فمثل قولنا الصلاة التي يذكر في تحريمها الله أكبر وتكون النية فيها مقارنة للتكبير، ويقرأ فيها سورة الفاتحة، ويؤتى فيها بالطمأنينة في المواقف الخمسة، ويقرأ فيها التشهد، ويخرج منها بقوله السلام عليكم.

فلا شك أنها أحسن من الصلاة التي لا يراعي فيها شيء من هذه الأحوال، وتوجب على العاقل أن يختار هذه الصلاة، وأن يترك ما سواها، وكذلك القول في جميع أبواب العبادات.

وأما المعاملات فكذلك مثل أنه تعالى شرع القصاص والدية والعفو، ولكنه ندب إلى العفو فقال تعالى: "**وأن تعفوا أقرب للتقوى**" [البقرة/ ٢٣٧].

وعن ابن عباس أن المراد منه الرجل يجلس مع القوم ويسمع الحديث فيه محاسن ومساوئ، فيحدث بأحسن ما سمع ويترك ما سواه.

واعلم أنه تعالى حكم على الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه بأن قال تعالى: **"أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب"**.

وفي ذلك دقيقة عجيبة، وهى أن حصول الهداية في العقل والروح أمر حادث ولابد له من فاعل وقابل.

أما الفاعل فهو سبحانه وهو المراد من قوله: **"أولئك الذين هداهم الله"**.

وأما القابل فإليه الإشارة بقوله تعالى: **"وأولئك هم أولوا الألباب"** فإن الإنسان ما لم يكن عاقلاً كامل الفهم امتنع حصول هذه المعارف الحقيقية في قلبه.

وإنما قلنا: إن الفاعل لهذه الهداية هو الله، وذلك لأن جوهر النفس مع ما فيها من نور العقل قابل للاعتقاد الحق والاعتقاد الباطل.

وإذا كان الشيء قابلاً للضدين كانت نسبة ذلك القابل إليهما على السوية، ومتى كان الأمر كذلك امتنع كون ذلك القابل سببًا لرجحان أحد الطرفين، ألا ترى أن الجسم لما كان قابلاً للحركة والسكون على السوية، امتنع أن تصير ذات الجسم سببًا لرجحان أحد الطرفين على الآخر.

فإن قالوا: نقول إن ذات النفس والعقل توجب هذا الرجحان، بل نقول: إنه يريد تحصيل أحد الطرفين، فتصير تلك الإرادة سببًا لذلك الرجحان.

فنقول: هذا باطل، لأن ذات النفس كما أنها قابلة لهذه الإرادة، فكذلك ذات العقل قابلة لإرادة مضادة لتلك الإرادة، فيمتنع كون جوهر النفس سببًا لتلك الإرادة.

فثبت أن حصول الهداية لابد لها من فاعل ومن قابل.

أما الفاعل: فيمتنع أن يكون هو النفس، بل الفاعل هو الله تعالى.

وأما القابل: فهو جوهر النفس، فلهذا السبب قال تعالى: **"أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب"**.

هذا هو كلام الله في قرآنه متصلاً بما نحن فيه.

وأما السنة النبوية ففيها كلام كثير يتصل بهذا الموضوع نقله لنا الرواة الثقات وضمته كتب السنة ضمن مروياتها.

ومما جاء في السنة النبوية متصلاً بموضوعنا قوله ﷺ فيما رواه الطبراني في الكبير (٢٨٩٤) والأوسط (٢٩٤٠) إلى حسين بن علي، وسهل بن سعد الساعدي: "**إن الله يحب معالي الأمور، ويكره سفسافها**". وهو في الحاكم (١٥١) بلفظ: "**إن الله كريم يحب الكرم، ويحب معالي الأخلاق ويكره سفسافها**".

وأصحاب العقول السليمة، والأفئدة الصافية ينظرون إلى لفظة "معالي" مضافًا إليها "الأمور" أو "الأخلاق" وما تحتويه من معاني الأمور أو الأخلاق وينجذبون إليها انجذاب عاشق الحُسن إلى التعلق بالمحاسن. والحسن والمحاسن من الأمور التي يحكمها "علم الجمال وقواعده".

وفي السنة كذلك قوله ﷺ فيما رواه مسلم (٩١) وغيره من قوله: "**إن الله جميل يحب الجمال**". وهذا بلفظه ومعناه صريح فيما نحن بصدده.

ولما تأكدت هذه الخاصية للإسلام على هذا النحو التفت إليها علماء الأمة والأفذاذ من مفكريها في مجالي العلم والسلوك، فسطروا في شرحها واستثمارها ما سطروه.

ومما تركوه لنا من آثار هذا الذي قاله مصنِّفنا غفر الله له.

قال: **[إتباع الأحسن أبدًا محبوب طبعًا، مطلوب شرعًا، "والذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب".**

"إن الله يحب معالي الأمور، ويكره سفسافها"، "إن الله جميل يحب الجمال".

الصوفية وخاصية الاستحسان:

ولقد شاء الله للشيخ زروق – كما هي عادته – أن ينتقل من العام إلى الخاص في الحديث، وأن ينتقل من الحديث عن الكافة إلى الحديث عن الخاصة في مجال التصوف.

والصوفية بما تميزوا به من الشفافية قد بنوا مسلكهم فيما اختاروه طريقًا إلى الله على الحسن من الاعتقاد، والمعاملة، والعبادة، والأخلاق، على نحو ما ورد في القاعدة من قول المصنف: **[ولذا بُنِي التصوف على إتباع الأحسن]**.

ثم أراد المصنف أن ينقل عن بعض كبار الصوفية ما يعضد دعواه.

فقال: **[حتى قال ابن العريف رحمه الله تعالى: السر الأعظم في طريق الإرادة:**

ـقول فيتبعون أحسنه"].

ـده الشيخ زروق عن غيره وما استدعاه من بنات أفكاره يُعد من المجمل الذي يحتاج إلى شيء من التفصيل، ليتضح وجه الجمال والحسن في كل محطة على حدّة نلحظها ونحن نتابع الصوفية وهم يسلكون طريقهم إلى الله.

فأنت تراهم في مجال العقيدة يتبعون مذاهب أهل السنة على العموم، ويختصون أنفسهم بما يرونه أكثر جمالاً وأبهى حسنًا.

فهم يرون في قضية إثبات وجود الله أن الأجمل والأحسن ألا يشغلوا أنفسهم بنصب الدليل على أن الله موجود؛ إذ إن وجود الله هو هذا الوجود الواجب الذي يُعدُّ وجوده ضروريًا لأنه من باب الواجب لذاته؛ والواجب لذاته هو هذا الموجود الذي لا يتحمل العدم أصلاً، يقابله المستحيل لذاته، وهو هذا المعدوم الذي لا يقبل الوجود أصلاً. وإذا كان المعدوم لذاته لا يحتاج في الحديث عنه إلى دليل يثبت معناه، فكذلك الوجود الواجب لذاته – وهو المقابل له – لا يحتاج إلى دليل يثبت وجوده.

وأنت ترى الصوفية في علاقتهم بالصفات الخبرية يأخذون بمذهب السلف في فهم النصوص التي جاءت بهذه الصفات على نحو ما ذكرناه لك قريبًا، وهم ـرسون هذه النصوص ضمن قسم السمعيات من كتب العقيدة، وهم يرون هذا الفهم ـمل وأحسن مما فعله غيرهم خاصة ما جنحت إليه الوهابية.

وفي مجال العبادة وجدنا الصوفية يتعلقون بها لا على أنها مسقطة للمسئولية، ـن على أنها من قبيل التجميل والتكميل.

ـالأمر كذلك فيما يتعلق بالمعاملات الاجتماعية، والآداب، والأخلاق.

الصوفية في هذه المجالات جميعًا يوافقون الطبيعة والفطرة التي خلق الله عليها؛ فالفطرة والطبيعة لهما في مجال ما تتطلبه من خلال الغرائز والقوى ؛ فكل غريزة من الغرائز يسعدها ما يشبعها، وكل قوة من قوى النفس يرفع ـها ما يلبي متطلباتها. وأنت على وعي كامل بلا شك أن الإنسان يبقى قلقًا ـكن من تلبية غرائزه ومتطلبات قوى نفسه، فإذا ما استطاع أن يلبي حاجات ـمتطلبات قوى النفس يشعر بالسعادة التي يسببها التوازن.

وهذا أمر قد لاحظه المتصوفة من جانبيه النظري والعملي، ولاحظه غيرهم وهم يتأملون التصوف من طريقي النظر والتأمل في سلوك السالكين.

يقول عبد الرحمن بن خلدون [راجع ما كتبناه تحت عنوان: ظاهرة التصوف على ألسنة علماء المسلمين] فيما تركه لنا من آثار.

قال: **[اعلم أن معنى السعادة حصول النعيم واللذة باستيفاء كل غريزة ما تشتاق إليه من مقتضى طبعها، وذلك هو كمالها، فلذة الغضب بالانتقام، ولذة الشهوة بالغذاء أو النكاح، ولذة البصر بالرؤية، ولذة هذه اللطيفة الروحانية بحصول العلم والمعرفة، لأنه مقتضى طبعها وغريزتها. ثم تتفاوت اللذات بتفاوت الغرائز في نفسها، وقد تبين أن هذه اللطيفة أكمل الغرائز المدركة، فلذاتها بالإدراك أتم وأعظم، ثم يتفاوت أيضًا بتفاوت المعلومات. فالعلم بالنحو والشعر والفقه ليس كالعلم بالله وصفاته وأفعاله، فالإطلاع على أسرار السوقة والملاحين ليس كالإطلاع على أسرار الملوك ومواطن تدبيرهم].**

ضوابط الحُسن:

يقول الشيخ زروق: **[والاستحسان يختلف باختلاف المحسِّن (أو المستحسن) والله أعلم].**

وهذه العبارة موجزة غاية في الإيجاز، ولكنها مع إيجازها تفيد أن الحسن وضده إنما هما من الأمور النسبية، فقد نحكم على الشيء بأنه حسن باعتبار فاعله الذي أراده أن يكون حسنًا، وقد نحكم على الشيء بأنه حسن باعتبار مُستقبِله الذي يستريح له.

والإمام الغزالي يتحدث عن الحسن والقبح باعتبار أنهما من الأمور النسبية كذلك.

ونحن نستطيع أن نوضح ذلك بمثال يراه الإمام الغزالي كاشفًا عن الغموض في المسألة؛ فالإنسان عندما يباشر فعلاً من الأفعال يصدر عنه أو يستقبله، فيكون فاعلاً له أو منفعلاً به. فحين ننظر في هذا الفعل علينا أن ننظر فيه باعتبار غاياته وصلة هذه الغاية بالفاعل له أو المنفعل به، فإن كانت الغاية من الفعل ونتيجته أ... غرض الفاعل له أو المنفعل به، كان هذا الفعل حسنًا وجميلاً، وإن خالف

والنتيجة طبيعة الفاعل أو المنفعل كان الفعل قبيحًا، وإن تجرد الفعل من الأغراض والأهداف كان الفعل سفيهًا وكانت مباشرته سفهًا.

الآن وقد اتضح إلى حدٍّ ما معنى الفعل الحسن، بل معنى الحسن على العموم اتضاحًا يجعلنا نتخذ منه تكأة نستند إليها ونحن نعرِّف الحُسن والقبح. فنقول: الحسن هو: كون الشيء ملائمًا للطبع كالفرح وكون الشيء صفة كمال كالعلم، وكون الشيء متعلق المدح كالعبادات.

* * *

تعدد وجوه الحسن يقضي بتعدد الاستحسان، وحصول الحُسْنِ لكل مستحسَن

فمن ثَمَّ كان لكل فريق طريق.

فللعامي تصوف حَوَته كتب المحاسبي، ومن نحا نحوه.

وللفقيه تصوف رامَه ابن الحاج في مدخله.

وللمحدث تصوف حام حوله ابن العربي في سراجه.

وللعابد تصوف دار عليه الغزالي في منهاجه.

وللمتَرَيِّض تصوف نبه عليه القشيري في رسالته.

وللناسك تصوف حواه (القوتُ) و(الإحياء).

وللحكيم تصوف أدخله الحاتِمي في كتبه.

وللمنطق تصوف نحا إليه ابن سبعين في تآليفه.

وللطبائعي تصوفٌ جاء به البوني في أسراره.

وللأصولي تصوف قام الشاذلي بتحقيقه.

فليعتبر كل بأصله من محله، وبالله التوفيق.

* * *

الشـــرح

فيما سبق من حديث تناول الشيخ زروق بعين محاسن هذا الدين.

ومن المحاسن التي استظهرها أن في هذا الدين جمال، وفيـــه اشـــتمال علـــى الحُسْن، وقضيته هذه المرة إنما يلفت النظر من خلالها إلى شيء طالما تحدث عـــن نظائره وأشباهه، وهذا الشيء الذي يريد أن يتكلم عنه هنا تلخصه هذه العبـــارات:

(تعدد وجوه الحسن يقضي بتعدد الاستحسان، وحصول الحسن لكل مستحسن).

فأنت تستطيع أن تضع بين يديك نظام أو شريعة، وأنـــت تـــستطيع أن تجلـــس متربعًا متأملاً في دين من الأديان، تنظر إلى مقاصده وغاياته، وتنظر إلى الـــسبل المؤدية إلى هذه الغايات وتلك المقاصد على معيار يروق لك من معـــايير الحـــسن والجمال، فإذا وجدت في النظام أو الشريعة مجمعًا أو مجامع للحسن والجمال، وإذا وجدت في سبل الدين وغاياته مجمعًا من مجامع الحسن وكلية من كلياته، فاعلم أن هذه المجامع وتلك الكليات تنتظم سبلاً إلى غاياتهـــا، وتـــشتمل علـــى ســـبل إلـــى مقاصدها، وما من سالكِ طريق إلا وهو يصل إلى الغايـــات ويحـــصّل الأهـــداف ضرورة.

هذا كلام تراه نفيسًا ونراه مُقْنِعًا، قد لا يحتاج إلى تفصيل ولا يرنو إلى دليـــل، غير أن الشيخ زروق مع هذا الوضوح رأى أنه يجب أن يضيف إلى ما رآه مقنعًا، وإلى ما ساقه من القضايا دليلاً موضحًا.

ولما كان الشيخ زروق ممن قرءوا نصوص هذا الدين وتأثر بهـــا، فإننـــا قـــد وجدناه وهو يحاول أن يسوق الأدلة ويقدم لنا المقنِعات، قد انحاز إلى الواقع يغترف منه ما يشاء لتحقيق غرضه على نحو ما يفعل القرآن وعلى نحو ما تفعله السُنة.

والواقع الذي التفت إليه زروق ليغترف منه ما يريد هو هذا الواقـــع التـــاريخي لعلماء المسلمين وآثارهم، فأخذ لكل سبيل من محاسن هذا الدين بآثار رجـــل مـــن المسلمين، يلفت نظر كل سالك إليها، فإذا ما جمع الكل من هذه المتفرقات، استطاع كل سالك أن يأخذ منها ما يناسبه.

١) فالعامي من المتصوفة عليه أن يلتفت إلى محتويات كتب الحارث بن أســـد

المحاسبي (٢٤٣هـ - ٨٥٧م).

والحارث بن أسد المحاسبي هو: أبو عبد الله، من كبار الصوفية، كان عالمًا بالأصول والمعاملات، واعظًا مُبكيًا، وله تصانيف في الزهد والرد على المعتزلة وغيرهم، ولد ونشأ بالبصرة ومات ببغداد، وهو أستاذ أكثر البغداديين في عصره.

ولهذا أشار الشيخ بقوله **[فللعامي تصوف حوته كتب المحاسبي، ومن نحا نحوه].**

٢) وإن كان راغبًا في سلوك طريق التصوف، فإن الشيخ يرشده إلى كتب محمد ابن أحمد الشهير بابن الحاج (٤٥٨هـ: ٥٢٩هـ = ١٠٦٦م: ١١٣٤م).

وهو محمد بن أحمد بن خلف التجيبي، المعروف بابن الحاج: قاضي قرطبة.

كانت الفتيا في وقته تدور عليه، واستمر في القضاء إلى أن قُتل ظلمًا بجامع قرطبة وهو ساجد. له كتاب في (نوازل الأحكام) تداوله الناس زمنًا بعده.

وقد أشار الشيخ بإتباعه وإتباع أمثاله ممن تستهويهم محاسن أحكام الشريعة وهم آخذون في سلوك الطريق إلى الله، فقال: **[وللفقيه تصوف رامه ابن الحاج في مدخله].**

٣) وإن كان الراغب في سلوك الطريق إلى الله من المحدثين فإن المصنف يلفته إلى نحو الكتب التي حام حولها ابن العربي.

وابن العربي هو هنا الفقيه المحدِّث الموسوعي، له باعٌ في كثير من العلوم، وهو مالكي المذهب (٤٦٨هـ: ٥٤٣هـ = ١٠٧٥م: ١١٤٨م).

ولأنه كان رقيق الحواشي خاصة في تناوله للأحاديث، نصح المصنف بإتباعه لمن أراد التصوف وكان كلفًا بالحديث، فقال: **[وللمحدِّث تصوف حام حوله ابن العربي في سراجه].**

٤) أما إذا كان الراغب في سلوك الطريق إلى الله قد حسنت في عينه العبادة ومال إلى جمالها، فالشيخ يلفته إلى جانب من جوانب اهتمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي مشهور وقد أشرنا إليه من قبل بترجمة مختزلة لحياته (٤٥٠هـ: ٥٠٥هـ) وأشهر كتبه " الإحياء"، والتزامه يصلح لمن هذه صفته.

قال المصنف: [وللعابد تصوف دار عليه الغزالي في منهاجه] وهو كتاب في فقه الشافعية على طريقة المتصوفة.

٥) وإن كان من يريد سلوك الطريق ممن يرغبون في تصفية النفس وقطعها عن العلائق فالشيخ يلفته إلى رسالة تمتلئ بالحديث عن التصوف، وتراجم الصوفية، وبيان أحوالهم، وما اتخذوه من المناهج لتربية نفوسهم، وقد نسبت إلى صاحبها، واشتهرت بهذه النسبة فقيل – الرسالة القشيرية- وهي لصاحبها القشيري (٣٧٦هـ: ٤٦٥هـ = ٩٨٦م: ١٠٧٢م).

والقشيري هو: عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة النيسابوري القشيري، من بني قشير بن كعب، أبو القاسم، زين الإسلام: شيخ خراسان في عصره، زهدًا وعلمًا بالدين، كانت إقامته بنيسابور، وتوفى فيها، وكان السلطان ألب أرسلان يقدمه ويكرمه.

وإليه أشار صاحب القواعد فقال: **[وللمتريض تصوف نبه عليه القشيري في رسالته]**.

٦) أما إذا كان الراغب في سلوك الطريق إلى الله ناسكًا أي راغبًا في تحصيل الكمال من وجوه كثيرة، فالشيخ يلفته إلى كتابين عظيمين في هذا الباب يصلحان في تزويده بما يحب.

وأول هذين الكتابين "**هو قوت القلوب**" لأبي طالب المكي (ت٣٨٦هـ: ٣٩٦م). وهو **أبو طالب**: محمد بن علي بن عطية الحارثي، واعظ زاهد، فقيه، من أهل الجبل (بين بغداد وواسط) نشأ واشتهر بمكة، ورحل إلى البصرة فاتهم بالاعتزال، وسكن بغداد فوعظ فيها، فحفظ عنه الناس أقوالاً هجروه من أجلها، وتوفى ببغداد.

وهذا الكتاب الذي هو "قوت القلوب" قرأه كثيرون منهم الإمام الغزالي واستشهد بما فيه كثيرًا، ولكنه كمل فكرته وفرع عليها وأسس. ولبعض العلماء منه مواقف.

وثاني هذين الكتابين هو "**إحياء علوم الدين**" للإمام الغزالي.

والكتاب وصاحبه في مكان السنام من الشهرة.

ولقد لفت المصنف نظر من كان هذا حاله إلى هذين الكتابين، يقتدى بهما وينهل من مواردهما، فقال: **[وللناسك تصوف حواه "القوت" و"الإحياء"]** والناسك فوق

العابد كما علمت.

٧) وإن كان السالك إلى الله من المتأثرين بقوته المفكرة وطبعه الحكيم يغلب عليه، فإن المصنف يلفته إلى كتب الحاتمي بن عربي، وقد سبقت ترجمته قريبًا، وابن عربي حكيم الصوفية يختزل المعاني الكثيرة في ألفاظ قلائل ؛ فهو منفوحٌ من هذه الجهة.

يقول الشيخ زروق: **[وللحكيم تصوف أدخله الحاتمي في كتبه]**.

٨) ولئن كان الراغبُ في سلوك الطريق قد حكمته قواعد المنطق ومدلولات الألفاظ والوقوف على الحقائق والمهايا على مذاهب المناطقة، فإن المصنف يلفته إلى قراءة ابن سبعين وتتبع مأثوراته (٦١٣: ٦٦٩هـ = ١٢١٦: ١٢٧٠م).

وابن سبعين هو: عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر بن سبعين الإشبيلي المرسي الرِّقوطي، قطب الدين أبو محمد، من زهاد الفلاسفة، ومن القائلين بوحدة الوجود، درس العربية والآداب في الأندلس، وانتقل إلى سبتة، وحج، واشتهر أمره، ووقف العلماء منه مواقف مختلفة، فكفره كثير من الناس، له مريدون وأشياع يُعرفون بالسبعينية، قال ابن دقيق العيد: جلست مع ابن سبعين من ضحوة إلى قريب الظهر، وهو يسرد كلامًا تُعقل مفرداته ولا تُعقل مركباته، وقال الذهبي: اشتهر عن ابن سبعين أنه قال: لقد تحجر ابن آمنة واسعًا بقوله: " لا نبيّ بعدي"، وكان يقول في الله عز وجل: إنه حقيقة الموجودات، وفصد بمكة، فترك الدم يجري حتى مات نزفًا.

وقد أشار إليه الشيخ بقوله: **[وللمنطق تصوف نحا إليه ابن سبعين في تآليفه]**.

٩) وإذا كان قاصد التصوف ممن ينشغلون بخلائق الموجودات وطبائعهم فعليه أن يتخذ من مآثر البوني (ت ٦٢٢هـ = ١٢٢٥م) قدوةً له ومرشدًا.

والبوني هو: أحمد بن علي بن يوسف، أبو العباس البوني: صاحب المصنفات في علم "الحروف" متصوف مغربي الأصل، نسبته إلى بونة (بأفريقية، على الساحل) توفى بالقاهرة.

والشيخ ينص على ذلك فيقول: **[وللطبائعي تصوف جاء به البوني في أسراره]**. وهو كتاب "مواقف الغايات في أسرار الرياضات".

١٠) أما إذا كان الراغب في سلوك الطريق إلى ربــه، اســتهوتهم الأصــول والعقائد، ومعرفة مسائل الألوهية، والنبوة ومشاهد القيامة ونحو ذلــك، فعليــه أن يلتفت إلى أبي الحسن الشاذلي وكتبه وآثاره، فلقد حقق في هذا المجال، واتبع.

وهذا ما لفت المصنف إليه فقال: **[والأصولي تصوف قام الشاذلي بتحقيقه]**.

أرأيت إلى الشيخ زروق وهو يتحدث عن مجامع محاسن هذا الدين، والفــروع التي تجلت فيها هذه المحاسن، والرجال من العلماء الذين اهتموا بكل فرع، فكتــب كل واحد فيها كلامًا يبرز الفن الذي يجيد الكلام فيه، ثم عمل بمقتضى ما كتب ؟ !.

أما أنت أيها السالك، فهذا الطريق أمامك قد اتضح، فاســلك إلــى الغايــة مــا يُصلحك فهذه نصيحة الشيخ إليك، فمن شاء فليتبع فتُجلب له المحاسن.

قال الشيخ: **[فليعتبر كلٌ بأصله من محله]**.

* * *

القاعدة الستون

حظ العامي من سلوكه الطريق إلى الله

لاحظ للعامي فيما سوى الحذر، والإشفاق، والأخذ بأيسر المسالك وأبينها لديه، وذلك بالتزام التقوى في البداية قبل وقوع الذنب، والاستدراك بالتوبة لما وقع منه مع تدقيق النظر في ذلك دون ما سواه.

وقد اعتنى بذلك المحاسبي وحرره أتم التحرير. إلا أنه شدد غاية من التشديد وذلك في البداية وتعين المقصد به عند النهاية سيما رعايته ونصائحه.

فقد قال أوحد زمانه، علمًا وعبادة، وأفضلهم ورعًا وزهادة سيدي أحمد بن عاشر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: " لا يعمل بما فيه إلا ولي" أو كلامٌ هذا معناه، كذا نقله سيدي أبو عبد الله بن عباد (في تنبيهه) رضي الله عن جميعهم بمنه.

* * *

الشــرح

- - - -

انتقل المصنف هنا إلى الحديث عن سالك الطريق إلى الله في أول أمره. وسالك الطريق إلى الله في أول أمره يختلف عن هذا الذي يكون قد قطع شوطًا على هـذا الطريق، وخَبُرَ منه ما خَبُر فتكونت لديه الملكة التي تقبع خلف السلوك، أو تكـون منها جزءٌ غير يسير واستطاع أن يجاوز كثيرًا من العقبات التي تقابل السالك لهـذا الطريق، وتحتاج إلى شيء من الخبرة والدربة للتعامل معها.

إن العقل والمنطق والواقع أمور تتكاتف فتؤكد لنا أن سالك الطريق فـي أولـه غير سالك الطريق في آخره؛ فسالك الطريق في أوله يحتاج إلى معاملـة خاصـة، ورعاية معينة.

وهذا ما أراد الشيخ زروق أن يلفت النظر إليه في هذه القاعـدة ليلتفـت إليـه المشايخ والطريق وهم يتعاملون مع مريديهم، فتتحصّل لهم النتيجة من أيسر طريق.

تمهيد:

ونحن لا نستطيع أن نقف على مراد الشيخ زروق من هذه القاعدة إلا إذا مهدنا الطريق إلى تحقيق هذا الغرض، فنقول وبالله التوفيـق: إن علـم الآخـرة وفقـه المتصوفة قد قسمه الإمام الغزالي إلى قسمين رئيسيين:

أحدهما: أطلق عليه السلوك، **وثانيهما:** أطلق عليه اسم الكشف.

وأنت على بصيرة يا صاحبي أن أحد القسمين مؤدٍ إلى الآخر، فالسلوك يـؤدي بصاحبه إلى الكشف.

والكشف هو الغاية والنتيجة من السلوك.

وما هو في بؤرة الاهتمام هو: السلوك الذي هو مقدمات الكشف.

وسلوك المريد في الطريق إلى الله تتوزعه ثلاثة أقسام، أو ثلاثة أنـواع هـي: مجاهدة التقوى، ومجاهدة الاستقامة، ومجاهدة التصفية وتجلية القلب.

ومجاهدة التقوى: هي الواقعة على أول الطريق، وهي المشتملة على الشريعة التي تجمع أوامر الله ونواهيه.

والسالك إلى الله يجب عليه أن يقف على هذا الشاطئ قبل أن يخطـو خطواتـه

الأولى في الطريق إلى الله، ينبعث إلى فعل الطاعات، وينقبض عن المنهيات.

ومن رحمة الله عز وجل أنه إذا أمر بأمرْ طلب من عباده أن يأتوا منه ما استطاعوا، وإذا نهى عن شيء يجب على السالك إلى الله أن ينتهي عما نهاه الله عنه.

وجماع القول في هذه الخطوة الأولى هو ما علمت.

وإذا بلغ المريد غايته من هذه الخطوة الأولى، وخاض هذه اللجة التي تمثلها مجاهدة التقوى، فأتْمر وانتهى، كان عليه أن يلتفت إلى النوع الثاني من المجاهدات.

والنوع الثاني من المجاهدات في فقه المعاملات هو مجاهدة الاستقامة.

ومجاهدة الاستقامة في الحقيقة إنما تمثل نوعًا من التكميل لمجاهدة التقوى؛ حيث إن هذه المرحلة لا تعني إلا أن تكون نوعًا من المراجعة، ونوعًا من الاستدراك، ففي المراجعة يقوم السالك إلى الله بمراجعة نفسه، فإذا ما وجد خطأً أصلحه بالتوبة، وفي الاستدراك يقوم السالك بمراجعة نفسه، فإذا وجد فواتًا أو تقصيرًا استكمله لترتفع قامته، ولينال قِسطًا من عمق باطنه.

وليعلم المكلَّف أن مجاهدة الاستقامة حين قامت على المراجعة والاستدراك، تكون قد ألقت على عاتق المكلَّف بأمور فيها من الإجهاد ما يعلو في مجالات السلوك درجات بعدها درجات إلى أن يصل الحد الذي كلف الله به نبيه حين قال: "فاستقم كما أمرت ومن تاب معك ولا تطغو"، فأصبح هذا النوع من مجاهدة الاستقامة المشتملة على المراجعة والاستدراك فرض عين في حق رسول الله، وإن كانت فرض كفاية في غيره.

والسالك إلى الله أمامه مرحلة أخرى أشد مما ذكرت لك من المرحلتين الأولى والثانية من المجاهدات.

وهذه المرحلة الثالثة هي ما يمكن أن نسميها بمجاهدة الرعاية والتجلية والتصفية.

ويجوز أن نستعير من المحاسبي عنوانه الذي ارتضوه لافتة لهذه المرحلة، وهو: "الرعاية لحقوق الله".

وهذه المرحلة الثالثة من المجاهدات هي التي تنقلنا مباشرة لتلقي بنا في بحار

المجاهدة في فقه القلوب، وهي من فقه المعاملات، لا يكابدها إلا رجال الآخرة.

هذا كلام قاله الإمام الغزالي وتابعه فيه غيره، رأينا أن نختزله أمامك اختزالاً في هذه السطور القلائل، ليمثل نوعًا من التمهيد ليسهِّل علينا فهم مقاصد ومرامي الشيخ زروق من هذه القاعدة التي نحن بصدد تحليلها.

الشيخ زروق المقصد والغاية:

وبعد هذا التمهيد أجدني مستريحًا إلى الحديث إليك حول مقصد المصنف وغايته من حديثه، ومن خلال هذه القاعدة.

فأنت تراه يقول: [لا حظ للعامي فيما سوى الحذر، والإشفاق، والأخذ بأيسر المسالك وأبينها، وذلك بالتزام التقوى في البداية قبل وقوع الذنب، والاستدراك بالتوبة لما وقع منه بعد تدقيق النظر في ذلك دون ما سواه].

وهذا كلام نفيس كما رأيت له قيمته على ميزان التقدير المنهجي؛ فالمربي يجب أن يعلم أن المريد لأول عهده بالتربية لا حظ له من المنهج إلا أن ينظر في أوامر الله عز وجل، فيلتزم بالأداء، ويتقي التقصير والمخالفة بقدر ما يستطيع وهو ينظر إلى ما نهى الله عنه، فيقبض عنه قلبه وجوارحه؛ فحظ العاميِّ منحصرٌ في الحذر، والإشفاق، وحظ المربي معه أن يسلك به أيسر المسالك، ويختار للسير به الطرق المعبدة.

ويتركه في هذه الدائرة يتفيأ ظلالها، ويتريض فوق ربوعها حتى يستقيم له الأمر.

وهذه هي مجاهدة التقوى كما علمت.

غير أن هذا النوع من المجاهدة لا يسلم لصاحبه إلا بالمراجعة والتأمل، فإن وجد تقصيرًا كمله، وإن وجد خطأً بَعُدَ عنه، وذلك لا يكون إلا بالتوبة التي بها يصلح الخطأ، والتي تحمل صاحبها على تكميل الناقص.

وهذه المراجعة وإصلاح نتائجها بالتوبة إنما تُوقِف المريد على عقبات مجاهدة الاستقامة.

ومجاهدتي التقوى والاستقامة يكفيان المبتدئ، ففيهما الرفق المناسب والتدرج الملائم.

شهادة وعتاب:

والمصنف يجد نفسه أمام شهادة لمربٍ كبير هو: الحارث بن أسد المحاسبي، حيث ترفق بالسالكين وهم على أول الطريق، لكنه حين وضع المناهج للمريد اشتد على المريدين وهم في أول الطريق، خاصة فيما ظهر من كتابيه: **(الرعاية والنصائح)**، فلامه المصنف لومًا رقيقًا بالأصالة عن نفسه، ثم نقل له لومَ اللائمين على مسلكه هذا في عبارات تنضح رقة وتمتلئ عذوبة، قال: **[وقد اعتنى بذلك المحاسبي، وحرَّره أتم التحرير، إلا أنه شدد غاية من التشديد، وذلك في البداية، وتعيَّن المقصدُ به عند النهاية، سيما رعايته ونصائحه]**.

وهذا العتاب نفسه قد توجه به إلى الحارث بن أسد رجلان عظيمان في مجال التصوف، حكى القول عنهما المصنف في قاعدته تلك.

أما **أحدهما**: فهو الشيخ أحمد بن عاشر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

والشيخ أحمد بن عاشر هو: أبو العباس أحمد بن عاشر الأندلسي، الفقيه الولي الورِع، توفى بمدينة سلا سنة (٧٦٥هـ)، قال أبو العباس الخطيب: وبها لقيته – أي بمدينة سلا – وهو على أتم حال في الورع، والفرار من الأمراء، والتمسك بالسنة. الوفيات للقسنطي الخطيب (٣٦٥/١) انظر.

قال المصنف في ذلك: **[فقد قال أوحد زمانه، علمًا وعبادة، وأفضلهم ورعًا وزهادة، سيدي أحمد بن عاشر** رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: **" لا يعمل بما فيه إلا ولي" أو كلامٌ هذا معناه]**.

وأما **ثاني الرجلين** فهو هذا الرجل الذي نقل كلام الشيخ أحمد بن عاشر في منهج الحارث بن أسد المحاسبي، وهو المشهور **"بابن عباد"**.

قال المصنف: **[.. كذا نقله سيدي أبو عبد الله بن عباد، رضى الله عن جميعهم بمنه]**.

وابن عبَّاد صاحب الرسائل الكبرى والصغرى وغيرهما، وقد سبقت الإشارة إليه ونحن نزودك الآن ببعض المعلومات عنه.

فنقول: هو محمد بن إبراهيم بن عبد الله بن مالك النفزي الحميري الرُّندي، أبو عبد الله المعروف بابن عباد، الفقيه الواعظ، الزاهد، العارف، الصوفي الكبير،

الخطيب الحسيب، ولد ببلدة رُندة سنة ٧٣٣هـ، وحفظ القرآن ابن سبع سنين، واشتغل بالنحو والفقه والأصول، حتى رأس فيها، ثم أخذ في طريق الصوفية، وتكلم في علوم الأحوال والمقامات والعلل والآفات، وألّف فيه تآليف بديعة، وله أجوبة كثيرة في مسائل العلوم نحو مجلدين، وله كلام عجيب في التصوف وصنف فيه، منها (شرح الحكم) لابن عطاء الله، و(الرسائل الكبرى) في التوحيد والتصوف وغيره، و(الرسائل الصغرى)، و(شرح أسماء الله الحسنى)، و(بغية المريد).

تنقل بين فاس وتلمسان ومراكش وسلا وطنجة، واستقر إمامًا وخطيبًا بالقرويين بفاس، وكان آية في التحقيق بالعبودية والبراءة من الحول والقوة، وعدم المبالاة بالمدح والذم، بل له مقاصد نفيسة في الإعراض عن الخلق وعدم المبالاة بهم، وقيل عنه: إنه واحد عصره بالمغرب، وقيل: ابن عبَّاد أمة وحده. كان الغالب عليه الحياء من الله تعالى، لا يرى لنفسه مزية على مخلوق.

توفي – رحمه الله- بعد عصر يوم الجمعة ثالث رجب سنة اثنتين وتسعين وسبعمائة بفاس، وحضر جنازته الأمير فمن بعده، ولم تُرَ جنازة أحفل ولا أكثر خَلقًا منها إلى زمانه، وهو عند أهل فاس بمثابة الشافعي عند أهل مصر.

***

القاعدة الحادية والستون

الرجل المناسب مرجعٌ في المكان المناسب

إنما يؤخذ علم كل شيء من أربابه، فلا يُعتّمد صوفي في الفقه إلا أن يُعرف قيامه عليه، ولا فقيه في التصوف إلا أن يُعرف تحقيقه له، ولا محدِّث فيهما إلا أن يُعلم قيامه بهما.

فلزم طلب الفقه من قِبَل الفقهاء لمريد التصوف، وإنما يَرجع لأهل الطريقة فيما يختص بصلاح باطنه من ذلك ومن غيره، ولذلك كان الشيخ أبو محمد المرجاني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، يأمر أصحابه بالرجوع إلى الفقهاء في مسائل الفقه وإن كان عارفًا به، فافهم.

* * *

الشـــرح

- - - -

في هذه القاعدة يشير المصنف إلى مبدأ تربـوي هــام، وهــو أن المربـــي أو المستشار لا يجوز لواحد منهما أن ينتدب نفسه إلى هذه المهمة التي تناط به أو يعلو سُدَّتها إلا إذا كان متمكناً من المادة التي يتولى بذلها للمريدين واثقًا من المنهج الذي تؤدى مادتّها من خلاله إلى مَنْ يقصدونه.

هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى يشير المصنف إلى مسئوليه يطوق بها أعناقَ طالــب العلــم، ومَنْ ينشد النصيحة، فطالبُ العلم ومستوهب النصيحة يجب على كل واحد منهما أن يتريث قبل الطلب بمقَدار ما يحدد موضوع وجْهته والشخصية التي يطلــب إليهــا حاجتَه؛ إذ هو لا يجوز له أن يطلب من الماء جذوة نار، ولا من النار عــين مــاء عذب فرات؛ فالشيء لا يطلب إلا من معدنه، والعلم لا يطلب إلا ممن تشربته نفسه، وامتلأ به فؤاده.

وانطلاقًا من هذا التوجيه، فإن من كانت حاجته إلى الفقهاء لا يجوز أن يتوجــه إلى أهل الحديث، ومَنْ كانت حاجته إلى الحديث رواية أو دراية لا يجوز أن يتوجه إلى الفقهاء.

وعلى هذا فإن المتصوف يجب عليه أن يلجأ إلـــى الفقهـــاء والمحـــدّثين ليـــسد حاجاتِه من الفقه والحديث.

ويجب أن تعلمَ وأعلم معك أن الفقيه والمحدّث هما من علماء الدنيا كمـــا قـــال الغزالي، وهذا ليس من أوصاف الذم وإنما هو من تـــصنيف المعـــارف، وســـلْك العارفين كل واحد منهم في سلْكه المناسب له.

فالفقيه من علماء الدنيا بحكم عمله؛ ذلك أن من مهمات الفقه حـــسم المـــشاكل الاجتماعية والاقتصادية التي تثار بين الناس، وهي من مهمات الحاكم المسلم، وهي مهمات لا يقدر عليها الحاكم وحده، وإنما لابد له من بطانة لُحْمتها وسَـــداها مـــن العلماء الفقهاء، وهذه هي مهمتكم الكبرى.

وللفقهاء مهمات أخرى تتعلق بالإسلام، والعبادات وأهمها الصلاة، والحلال والحرام.

ولو تأملت في هذه الثلاث لوجدت عمل الفقهاء فيها عملاً دنيويًا؛ فالإسلام مثلاً محل عمل الفقهاء فيه هو قبول الشهادتين ينطق الكافر بهما فيحسب مسلمًا وتجري عليه أحكام الإسلام، ويعصمُ بالشهادتين دمه وماله. ولو قد تأملت في نصوص الشريعة لعلمت أن الفقيه معزول بعمله عن القلوب؛ فهذا أسامة بن زيد يقتل رجلاً من المشركين بعد أن نطق بالشهادتين، فيسأله النبي ﷺ: أقتلته يا أسامة ؟ ! قال: نعم، وبعد أن قال لا إله إلا الله ؟ ! قال: نعم يا رسول الله، لقد قالها خوفًا من السيف، فقال النبي ما مثاله: أشققت عن قلبه ؟ ثم أخذ يكرر أين أنت من لا إله إلا الله، حتى تمنى أسامة أن أمه لم تكن ولدته قبل اليوم، أو أنه لم يكن أسلم قبل الساعة، حتى يَجُبَّ بإسلامه هذه الخطيئة.

أرأيت إلى الفقيه في الإسلام وقد عُزل عن أعمال القلوب ؟ !

وفي الصلاة – وهي عماد الدين – الفقه فيها معزولٌ عن عمل القلب؛ فلو سألته عن الصلاة ما هي ؟ قال: الصلاة أقوال وأفعال مفتحة بتكبيرة الإحرام ونهايتها السلام، فلو أن إنسانًا كبر تكبيرة الإحرام وأتى بسائر الأركان والسنن والهيئات إلى السلام لقال الفقيه: إن الصلاة قد سقطت عنه ولم يعد للحاكم ولا للجماعة سلطانٌ عليه من هذه الجهة، مع أنه بين التكبير والسلام قد انصرف قلبُه عن الصلاة انصرافًا تامًا، وترى ذلك في سائر الفرائض من صيام وزكاة وحج.

فكانت العبادات من أجل ذلك حين يعالجها الفقيه من أعمال الدنيا.

وفي الحرام والحلال عملٌ للفقيه كله من أعمال الدنيا؛ إذ الفقيه ينظر إلى الحرام على أنه هو ما يخدش العدالة ويُسقط الشهادة ولا عمل له بعد ذلك يتصل بهذه الأحداث، مع أن في الدِّين أعمالاً في هذه الأحداث لا تتصل بميدان الفقيه؛ فإن من الناس ناسًا يرون أن الحرام بَيِّن وأن الحلال بين وبينهما أمور مشتبهات فهم يعمدون إلى ترك المشتبهات مخافة الوقوع في الحرام استبراءً لدينهم وعرضهم.

وهذا نوع من الورع.

وهناك أناس آخرون يعلمون أن إرواء النفس من الحلال قد يستدرجها إلى فتح

باب من أبواب الحرام، فكان الواحد منهم يقول: إنا نتركُ سبعين بابًا من الحلال مخافة أن يفتح علينا باب من الحرام.

وهذا نوع ثانٍ من الورع.

ومن المسلمين أناس ينفصلون عن كل شيء في الدنيا ويُخلون منه قلوبهم بحيث لا يبقى لهم إلا التعلق بالله وحده.

وهذا نوع ثالث من الورع.

أرأيت إلى هذه الثلاثة ليس للفقيه فيها مجال ؟

فكان الفقيه من أجل ذلك من علماء الدنيا.

والمحدث كذلك من علماء الدنيا؛ لأن مهمته في الحديث بين الرواية والدراية، والرواية منهج لضبط تحصيل المعارف، والدراية تأمل للوقوف على الحقيقة.

فإذا ما حصَّل المحدث هذين الأمرين اكتفى بهما وانتشى.

ويبقى المتصوف المنشغل بفقه الآخرة علمًا وعملاً.

والمصنف يقول عنه: إنه مرجعٌ في مجاله الذي هو فقه الآخرة وهو على دربين، فقه معاملة (وهو ما يضم مجاهدات التقوى، والاستقامة والتصفية)، وفقه الكشف وهى المرحلة العليا على طريق السعادة.

والمتصوف يكون مرجعًا في بابه يرجع إليه الفقيه ويرجع إليه المحدث، وهو واقف بباب الفقيه والمحدث فيما يحتاج إليه منهمَا.

قال المصنف: " إنما يؤخذ علم كل شيء من أربابه، فلا يُعتمد صوفي في الفقه إلا أن يُعرَف قيامه عليه، ولا فقيه في التصوف إلا أن يُعرف تحقيقه له، ولا محدِّث فيهما إلا أن يُعلم قيامه بهما.

فلزم طلب الفقهِ من قِبَل الفقهاء لمريد التصوف، وإنما يَرجِع لأهل الطريقة فيما يختص بصلاح باطنه من ذلك ومن غيره ".

ولقد حاول المصنف أن يُخفف من وطأة ما ذكره من قواعد منهجية على النفوس التي تعودت أن تُهدهدَ بين أذرع الرحمة والفراغ، فبينا أن السادة المتصوفة كانوا يرجعون إلى العلماء في غير تخصصاتهم ليعرفوا من قبلهم وإن كانوا علماء في مجال ما يطلبونه كما فعل الشيخ أبو محمد المرجاني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (٦٣٣ – ٦٩٩هـ = ١٢٣٥ – ١٣٠٠م).

والمرجاني هو: عبد الله بن محمد بن عبد الله، أبو محمد المرجاني: صوفي أصله من تونس، ولد بالإسكندرية ومات بتونس، له علم بالتفسير، أملى فيه دروسًا جمعها ابن السكري من كلامه وسماها "الفتوحات الربانية في المواعيد المرجانية".

والرجل متصوف وفقيه، ومع ذلك كان يرجع إلى غيره في الفقه.

قال المصنف: "... **ولذلك كان الشيخ أبو محمد المرجاني** رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ **يأمر أصحابه بالرجوع إلى الفقهاء في مسائل الفقه وإن كان عارفًا به، فافهم**".

من بناء الهيكل إلى تكسير العظام:

إن علماءنا قد التفتوا إلى المناهج فأصلحوها، وإلى وحدة الموضوع فلم يهملوها، إلا أن المجتمع المسلم قد ابتلى في آخر الزمان بأناس يم يحرصوا على الأوطان ولم يهتموا بأمر المسلمين، فكان منهم أن استغلوا الدعوة إلى وضع الرجل المناسب في المكان المناسب وعمدوا من خلالها إلى تكسير عظام هيكل العلوم، ففصلوا المقدمات عن النتائج، وعزلوا الأدوات عن الميادين بحجة تحرير التخصص الدقيق، فانفصل أصول الفقه عن الفقه، وانفصلت علوم الحديث والتفسير عن الحديث والتفسير، وانفصلت علوم اللغة عن دراسة نصوص الشريعة، وهى من أهم أدوات فهمها، وانفصلت علوم القراءات والتجويد عن دراسات القرآن الكريم وتفسيره، وهى من أهم ضوابط ألفاظه، كما انفصلت في غير العلوم الشرعية، الجغرافيا عن التاريخ، وعلوم التشريح عن الطب، والعلم بالأدوية وأسرارها عن تشخيص الأمراض، وتحديد كيفية علاجها.

وهكذا اشتغل القصد الحسن على نحو ما ذكره المصنف على تكسير عظام الهيكل المعرفي، وفصل أوصاله المكونة له.

ولا يصلح في علاج ذلك ما ادَّعوه من أن المجامع العلمية فيها حل للإشكال؛ إذ الأهواء بين الرجال لا ضابط لها.

هذا أمر سُقناه بين يديك تتأمله، فإن شئت دفعه خطوة إلى الأمام فعلت، وإن شئت الإزورار عنه، فأنت على رأس أمرك.

ولله في خلقه شئون.

* * *

القاعدة الثانية والستون

مصادر الفهوم

يُعتبر اللفظ بمعناه، ويؤخذ المعنى من اللفظ.

فكل طالب اعتنى باللفظ أكثر من المعنى فاته تحصيل المعاني، وكل طالب أهمل اللفظ كان المعنى بعيدًا عنه.

ومن اقتصر على فهم ما يؤديه اللفظ – من غير تعمق ولا تتبع – كان أقرب لإفادته واستفادته.

فإن أضاف لفهم المعنى إجراءَ النظر في حقيقته بأصوله اهتدى للتحقيق؛ إذ العلوم إن لم تكن منك ومنها كُنْتَ بعيدًا عنها، فمنك بلا منها فساد وضلال، ومنها بلا منك مجازفة وتقليد، ومنك ومنها توقف وتحقيق، ولذلك قيل: قف حيث وقفوا ثم سِرْ، والله أعلم.

* * *

الشـــرح

هذا هو الإنسان خلّق من خلق الله من أهم خواصه أنه مفكـــر، والتفكيـــر فـــي الإنسان من أهم معجزات الله فيه.

الأشياء والوجود:

ولكي نعرف موقع الإنسان من الكون في جانب من جوانبه، علينا أن نتأمل في الشيء والوجود.

وكل شيء أوجده الله منحه ثلاث وجودات أساسية يجدها كل إنسان من نفســه، ويجدها في غيره لو قد تأمل في نفسه وفي غيره.

وأول هذه الوجودات الثلاث: هذا الوجود اللغوي أو الوجود اللفظي، وهو الاسم الدال على الشيء المكون من حروف ومقاطع صوتية، وهي تظهر لنا بغاية الجلاء في النطق وفي الكتابة.

وأحكام هذه الأسماء: الرفع والنصب والجر، وغير ذلك مما يشتغل به النحاة وعلماء الصرف وغيرهم ممن يهتمون باللغة.

أما الوجـود الثاني للشيء: فهو هذا الوجود الذي نراه في الطبيعة يشغل حيزًا من الفراغ، وله طول وعرض وعمق إن كان جوهرًا فردًا أو جسمًا.

وهذا الوجود الطبيعي كما حددناه ينضاف إليه وجود آخر بالتبعية، وهـــو مـــا نحسُّ به من الصفات والأعراض.

وأحكام هذا الوجود أنه تختص به صفاته من الطول والعرض والعمـــق، وأنـــه يشغل حيزًا من الفراغ... الخ. وإن كان من الأحياء فهو يصح ويمرض، ويحيـــي ويموت...

وللشيء وجـودٌ ثالـث: وهو هذا الوجود الذي يستقر في الأذهان يمثل صـــورة لهذا الوجود في الطبيعة.

ومن أهم خواص هذا الوجود وأحكامه: أنه يستقر في الذاكرة ويبقى في هامش الشعور وبؤرته حسب الأحوال.

والأمر المُلاحَظ الذي لا يجوز أن يغيب عنا: أن الأصل في هـــذه الوجـــودات،

إنما هو لهذا الوجود الخارجي، فمنه تنتزع المهايا، ومنه ترتسم الصورة في الذهن، وبه يرتبط الوجود اللغوي.

الأشياء في مجال الارتباط الشرطي:

والعلماء قد وجدوا أنفسهم في حالة من السرور حين تلقوا نتائج تجربة "بافلف" تلك التجربة التي أجراها على الكلب حين تعود أن يقدم إليه طعامًا كل يوم، وحين كان يدخل عليه بالطعام يصاحب دخوله دق الجرس، وفي كل مرة كان الكلب يسيل لعابه لرؤية الطعام، فلما أصبح دخول "بافلف" على الكلب بالطعام ومصاحبة دق الجرس عادة مستقرة، قام "بافلف" بدق الجرس من غير أن يكون معه طعام، فسال لعاب الكلب.

وقام بتكرار التجربة مرة ومرات.

ثم استنتج "بافلف": أن الذهن إذا عُرِض عليه شيئان متلازمان يجذبان انتباهه فترة من الزمن، ثم سحب أحدهما فجأة، تذكر صاحب هذا الذهن هذا الغائب لمجرد رؤية صاحبه الذي كان يلازمه.

وعلماء اللغة والمعاني، وطلاب الفهوم وصُناع النظريات، رأوا أنه لابد أن يستفيدوا من هذا القانون، الذي سموه: "قانون الارتباط الشرطي" في مجال اللغة، حيث إن الله عز وجل قد أقام الدلالات على أساسٍ منه في عالم الإنسان.

فأنت إذا كررت اللفظ مرتبطًا بمعنىً تريده على الذهن مرات كثيرة، يتعود الذهن – ضرورة – أن لهذا اللفظ دلالة على هذا المعنى الموجود في الطبيعة، والمنطبعة صورته في الذهن.

وعلماء اللغة وعلماء المعاني قد أدركوا ذلك واستفادوا منه، وهم يؤسسون لنظرياتهم في المعرفة.

معجزة الله في الإنسان:

ومن أهم معجزات الله في خلق الإنسان، أنه قد خلق له في ظاهره حواس، يرى بها ويسمع ويشم ويذوق، وهى بمثابة بوابات له ونوافذ على العالم الخارجي، تنتقل منها مدركاته إلى الداخل تُختَزن في النفس، وكثيرٌ منها قائم على قانون الارتباط

الشرطي، وعلى أساسٍ منه تُختَزن في هامش الشعور لدى الإنسان صور الأشياء مرتبطة بأسمائها والألفاظ الدالة عليها، فإذا أراد أن يخرجها لغيره استخرج صورة الأشياء من هامش الشعور إلى بؤرته، مرتبة على مثال طبيعتها في الخارج، ثم تحرك لسانه باللفظ الدال عليها يخلخل الهواء، لتنتقل موجاته إلى آذان سامعيه فتدخل عبر العصب السمعي إلى الدماغ، فيستجيب هامش الشعور عنده لتخرج منه صورة هذا الشيء المختزنة في ذهن السامع إلى بؤرة شعوره، ليكون الوعي مشتركًا بين المتحدث والسامع في لحظة واحدة.

ألم أقل لك: إن في الإنسان سر الكون، وهو سرّ دالّ على إعجاز الله فيه ؟

المصنف يقترب من هذا المجال:

أم الشيخ زروق فقد بنى على نتيجة قانون الارتباط الشرطي دون أن يمارس تجربته واعتبر هذه النتيجة من المسلمات البديهية في العقول، ثم بنى عليها وهو يحدد الطريق المستقيم إلى تحصيل الفهوم، فدفع الفكر خطوة إلى الأمام.

وتفصيل هذا القول المجمل يظهر من خلال هذا القول المبسوط شيئًا ما من البسط.

إن الشيخ زروق حين أراد من خلال هذه القاعدة أن يرسم طريقًا مستقيمًا وآمنًا إلى الفهم الصحيح المستَمد من الأشياء، وقف بقارئه وسامعه وقفة أمام الاسم والمسمى، **والاسم** هو: هذا الوجود اللغوي لكل شيء، **والمسمى** هو: هذا الوجود الطبيعي للأشياء وصورته المنطبعة في أذهان الأحياء.

وقف الشيخ زروق بقارئه وسامعه أمام الاسم من جهة، وأمام المسمى من جهة أخرى، ليبين دور كل منهما في عمليتي الفهم والإفهام.

أما الاسم: والذي هو الوجود اللغوي للأشياء، فليس له إلا دورٌ واحد ومحدد، وهو الدلالة على مسماه بواسطة أو بغير واسطة.

وأما المسمى: الموجود في الطبيعة وصورته المنطبعة في الذهن، فدوره مختلف؛ ذلك أن دور الوجود الطبيعي وصورته المنطبعة في الذهن هو أن يمكِّن للمفكر من نفسه، ويكشف له عن ماهيته وحقيقته.

فإذا علمت هذا، فاعلم معه أن القاصد للفهم والإفهام، لا يجوز له أن يقتصر

على الاسم فقط، كما لا يجوز له أن يقبض نفسه عن النظر في المسمى أو الاقتصار عليه.

وهذا تنبيه يشدد عليه المصنف كما شدد عليه غيره من قبل، من أمثال: أبي حامد الغزالي؛ فالغزالي يلوم قارئه وتابعه أشد اللوم وأعنفه لو أنه قد قصد إلى الاسم يحلله ويطلب المعنى منه، ويعلل ذلك بأن الأسماء يقتصر دورها على الدلالة على معناها، وهي دلالة منشؤها ومبناها هذا الارتباط بين الاسم والمعنى، وهو ارتباط متأخر عن وجود المسمى؛ إذ المسمى يوجد أولاً، ثم يبحث له الواضع اللغوي عن الاسم الدال عليه.

والشيخ زروق يرى أن المفكر يقع في ضلال إلى حد الارتطام بالقاع، لو أنه جرى وراء الاسم يحلله ويوجهه، ويتبع ما عسى أن يتفرع عليه من اشتقاقات بُغية الحصول على المعنى المراد.

كما أن الشيخ زروق يرى أنه لا أمان للتفكير يتوجه به صاحبه إلى المسمى، أو إلى الشيء في وجوده الطبيعي وإلى صورته في الذهن يحلله، ويحاول الفهم فيه دون أن يعرف الاسم الدال عليه.

وهذا التجزيء قد انزعج منه الإمام الغزالي، وأشار إلى انزعاجه في كثير من مؤلفاته، ولكنه قد قرر في كتاب "الاقتصاد في الاعتقاد": أنك إذا أردت أن تفهم المعنى الذي له وجود لفظي، واسم يدل عليه، خاصة إذا كان هذا الاسم الدال على المسمى من الأسماء الكلية المشتركة، فعليك أن تنحي هذا الاسم المشترك قليلاً، وتأتي باسم آخر يدل على المسمى الذي معك دلالة فيها تحديد أكثر، ثم تحاول أن تتدبر المسمى لتقف على ماهيته بشيء من الدقة التي ينتفي معها كل احتمال، ثم تنحي بعد ذلك الاسم المستعار وتعيد الاسم الذي كنت قد أقصيته إلى مكانه من المنظومة، بعد أن تكون الدلالة قد وضحت، وبعد أن يكون الفهم قد استقام.

أما الشيخ زروق فقد رأى أن الخروج من هذا الإعضال يمكن لنا أن نبنيه على فكرة التزاوج التي بثها الله في الكون؛ فعليك إن كنت مفكرًا أن تقصد إلى المسمى أو المدلول، وتدخله في جهاز الهضم المعرفي في داخلك، وتصب عليه من الخمائل الهاضمة ما يسهّل عليك تحليله وفهمه والاستنتاج منه، ولكن حذاري وأنت تقوم

بهذه العملية أن تسد الطريق أمام دلالة اللفظ؛ فدلالة اللفظ على معناه المرتبط به جزء مهم من منظومة الفهم والإفهام.

والشيخ زروق يعبر بعبارته الممتعة عن الإشكال، وعن دور فكرة التزاوج بين الأشياء في حل هذا الإشكال.

وسأتركك مبتسمًا للشيخ زروق وأنت تقرأ عباراته من جديد.

قال المصنف: [**يعتبر اللفظ بمعناه، ويؤخذ المعنى من اللفظ.**

فكل طالب اعتنى باللفظ أكثر من المعنى فاته تحصيل المعاني، وكل طالب أهمل اللفظ كان المعنى بعيدًا عنه.

ومن اقتصر على فهم ما يؤديه اللفظ – من غير تعمق ولا تتبع – كان أقرب لإفادته واستفادته.

فإن أضاف لفهم المعنى أجزاء النظر في حقيقته بأصوله اهتدى للتحقيق، إذ العلوم إن لم تكن منك ومنها كنت بعيدًا عنها، فمنك بلا منها فساد وضلال، ومنها بلا منك مجازفة وتقليد، ومنك ومنها توقف وتحقيق، ولذلك قيل: قف حيث وقفوا ثم سر. والله أعلم].

* * *

القاعدة الثالثة والستون

مجاهدة التقوى على طريق السالك المعنى والضوابط

غاية إتباع التقوى التمسك بالورع – وهو ترك ما لا بأس به – مما يحيك في الصدر – حذرًا مما به بأس، كما صح: "لا يبلغ الرجل درجة المتقين حتى يترك ما حاك في الصدر".

وشكٌّ بلا علامة وسوسة، وورعٌ بلا سنة بدعةٌ، ومنه التورع عن اليمين في الحق بالحق من غير إكثار.

فلا يصح قول من قال: إن من الديانة ألا تحلف بالله صادقًا ولا كاذبًا، لما استفاض من آثار السلف وأحاديث النبي ﷺ، بل قد قال ﷺ: "إن الله يحب أن يُحلف به فاحلفوا بالله وبروا واصدقوا ".

ونهى الله تعالى عن أن يُجعل عرضة للأيمان، فليُتقَ وقوعه غاية، ولا يُجْتَنب بالكلية.

والله أعلم.

* * *

الشــرح

- - - -

يكثر حديث المتفقهين في سلوك الطريق إلى الله عن أنواع الاجتهاد.

ونحن قد أشرنا قريبًا إلى أن اجتهاد السالك إلى الله أو مجاهدته، إنما يجمعها ثلاثة أنواع، هي: مجاهدة التقوى، ومجاهدة الاستقامة، ومجاهدة التصفية.

والمصنف هنا يجمع مجاهدة التقوى ومجاهدة الاستقامة، ويجعل منهما صنفًا واحدًا، لا لشيء إلا لأن مجاهدة التقوى ومجاهدة الاستقامة لا يتحققان إلا بالوقوف عند حدود الله من أوامر ونواهي، غير أن التقوى إنما تطلق على أول سلوك الطريق حين يستشعر السالك الخوف من لقاء ربه، والخوف من عذابه، فهو يتقي لحظة تجمعه بربه ويكون مقصرًا، ويتقي عذاب ربه بكل ما يستطيعه من وسائل التقوى. فهو إذًا في أول أمره رجل متمسك بأهداب التقوى إلى آخر مدى.

وهذه ما يَطلق عليها العلماء "مجاهدة التقوى".

غير أن السالك لا يقف عند هذا الحد من التزام الأوامر واجتناب النواهي لمجرد الخوف والاتقاء، ولكنه يعمّق مجاهدته في إتباع الأوامر واجتناب النواهي إلى حدٍّ يصل به إلى الغاية من الإتباع والاجتناب، وهي غاية تقربه كثيرًا من مجاهدة التصفية التي هي في غايتها قطع العلائق، وتصفية القلب من الكدرات، وتخليته عما سوى الله.

سنام التقوى التمسك بالورع:

قال المصنف: [غاية اتباع التقوى التمسك بالورع].

والورع إذا أردنا أن نضبطه بحدٍّ يميزه عن غيره، قلنا مع المصنف، إن الورع هو: [ترك ما لا بأس به – مما يحيك في الصدر – حذرًا مما به بأس].

وليس هذا التعريف الذي يحدد الورع ويبين ما صدقاته مما أدعي نسبته لنفسي، بل ليس هو من بنات أفكار المصنف، وإنما الورع قد تحدد معناه منذ عشرات السنين تصل في ارتقائها إلى عصر الصحابة (رضوان الله عليهم)؛ فأنت تجد من المأثور عنهم أنهم كانوا يقولون: لقد تعودنا أن نترك سبعين بابًا من الحلال مخافة أن نقع في باب واحد من الحرام، والمصنف يحكي بعض المرويات التي رُوِّيها

فيقول: [... كما صح: " **لا يبلغ الرجل درجة المتقين حتى يترك ما حاك في الصدر**"].

أنواع الورع:

وكثيرون هم أولئك النفر الذين يتعرضون إلى الورع يقسمونه أدريًا وأنواعًا.

ولنختر لك من بين هؤلاء ما ذكره الإمام الغزالي في هذا المجال.

قال: [الورع له أربع مراتب:

الأولى: الورع الذي يُشترط في عدالة الشهادة؛ وهو الذي يخرج بعدمه الإنسان عن أهلية الشهادة والقضاء والولاية، وهو الاحتراز عن الحرام الظاهر.

الثانية: ورع الصالحين؛ وهو التوقي من الشبهات التي تتقابل فيها الاحتمالات، قال ﷺ: " **دع ما يريبك إلى ما لا يريبك**". وقال ﷺ: " **الإثم حوازُّ القلوب**".

الثالثة: ورع المتقين؛ وهو ترك الحلال المحض الذي يخاف منه أن يؤدى إلى الحرام، قال ﷺ: " **لا يكون الرجل من المتقين حتى يدع ما لا بأس به مخافة مما به بأس**" وذلك مثل التورع عن التحدث بأحوال الناس؛ خيفة من الانجرار إلى الغيبة، والتورع عن أكل الشهوات؛ خيفة من هيجان النشاط والبطر المؤدي إلى مقارفة المحظورات.

الرابعة: ورع الصديقين؛ وهو الإعراض عما سوى الله سبحانه؛ خوفًا من صرف ساعة من العمر إلى ما لا يفيد زيادة قرب عند الله تعالى؛ وإن كان يعلم ويتحقق أنه لا يفضي إلى حرام].

وأنت إذا تأملت في صنيع الغزالي لوجدت أنه يذكر من الورع أصنافًا على شيء من الترتيب الصاعد يبدأه من أدنى رتبة إلى أعلى الغايات في مقام التقوى، وهو قد أدرج في درجات الورع توقي الحرام الصحيح لغاية اقتضاها المقام الذي ساق من أجله الكلام في أقسام.

والإمام الغزالي وغيره لو قد التفتوا إلى الورع على غير مقتضيّ يقتضيه الحديث، إلا أن يكون المُقتضي هو الورع في اهتمامات السالكين إلى الله، لن يزيدوا على ذكر هذه الثلاثة الأخيرة.

فقد قالوا: إن الورع على ثلاث طبقات: فمنهم من تورع عن الشبهات التي

اشتبهت عليه، وهي ما بين الحرام البين والحلال البين، وما لا يقع عليه اسم حلال مطلقًا ولا اسم حرام مطلقًا، فيكون بين ذلك فيتورع عنها، وهو كما قال ابن سيرين: "ليس شيء أهون عليَّ من الورع؛ إذا رابني شيء تركته.

والطبقة الثانية: من يتورع عما يقف عنه قلبه ويحيك في صدره عند تناولها، وهذا لا يعرفه إلا أرباب القلوب والمتحققون، وكما روى عن النبي ﷺ: " الإثم ما حاك في صدرك"، وكما حكي عن الحارث المحاسبي أنه كان لا يمد يده إلى طعام فيه شبهة. كما سئل سهل بن عبد الله عن الحلال فقال: الحلال الذي لا يُعصي الله فيه. قال أبو نصر الطوسي: والذي لا يُعصى الله فيه لا يتهيأ لأحد الوقوف عليه إلا بإشارة القلب، فإن قال قائل: وهل لذلك أصل يتعلق به من العلم. فيقال: نعم، قول النبي ﷺ لوابصة: "استفت قلبك وإن أفتاك المفتون" والذي قال أيضًا: " الإثم ما حاك في صدرك" ألا ترى أنه قد رده إلى ما يشير به عليه قلبه ؟.

أما الطبقة الثالثة في الورع: العارفون والواجدون، وهو كما قال أبو سليمان الداراني رحمه الله: كل ما شغلك عن الله فهو مشؤوم عليك. وكما قال سهل حين سئل عن الحلال الصافي، فقال: الحلال الذي لا يُعصي الله فيه، والحلال الصافي الذي لا يُنسى الله فيه. فالورع فيما لا ينسى الله فيه هو الورع الذي سئل عنه الشبلي فقيل له: يا أبا بكر ما الورع ؟ فقال: أن تتورع ألا يتشتت قلبك عن الله عز وجل طرفة عين.

فالأول ورع العموم، والثاني ورع الخصوص، والثالث: ورع خصوص الخصوص.

بين الورع والوسوسة:

قال المصنف: [وشكٌ بلا علامة وسوسة].

وهذا الحديث من المصنف يوقفنا على ضرورة التفريق بين الورع المرغوب فيه، والوسوسة التي ينبغي على المكلَّف أن ينفصل عنها.

وأنت تستطيع أن تفقه عن المصنف قوله إذا وقفت على الورع بمعنى الارتفاع فوق الشبهات؛ فالحلال بين والحرام بين، وبين الحرام والحلال منطقة تشتبه فيها الأنظار، ويترتب على تشابه الأنظار تقابل الأحكام.

والنبي ﷺ قد امتدح من يتق الشبهات استبراءً لدينه وعرضه. غير أن هناك أمورًا من الشك حذر الشرع من الانجراف خلفها، وهي أمور مرجعها لا إلى الاشتباه في الحكم، وإنما مرجعها إلى الاشتباه في الوقوع مثلاً؛ فالرجل أو المرأة أو المكلّف على العموم يتوضأ، ثم لا يدري بعد تيقن وضوئه إن كان وضوءه قد انتقض أو ذهب عنه أم. لا، فهل يجوز للمكلف في هذه الحال أن يقول: إني أتوضأ ورعًا وحيطة ؟.

إن هذا أمر ليس من الورع في شيء، لأنه ورع مبني على شك بغير علامة أو نصيحة من الشرع، وإن الذي ورد في الشرع غيره، حيث أمر النبي المكلّف الذي هذه حالته بألا يستجيب إلى الشك إلا إذا قضى عليه اليقين، فهو لا يتوضأ ورعًا، وإنما يتوضأ إذا وجد ريحًا أو سمع صوتًا.

والأمثلة من هذا القبيل ترى حكمة الشرع بادية فيها؛ إذ المرء لو انحرف خلف هذه الأحداث بالشك غير المبرر والذي لا علامة فيه تحمل على جوازه لأدى به كثرة الشك إلى نوع من الوسوسة وهو مرضٌ في النفس يفسد على المرء حياته.

الورع والبدعة:

ولكي يستقيم الأمر أمام المكلّف، نص الشرع في مجمله ومقاصده على أن الورع وإن كان فضيلة، إلا أن المكلف لا يجوز له أن يرسم لنفسه طريقة يضاهي بها الشرع، ويسير على هدى ما رسمه لنفسه، ويقول: إنه من الدين، وهو بعيد عن سنة النبي وطريقته، وسنة الصحابة ومناهجهم، وليس معه على هذه الطريقة الجديدة دليل يؤيده، ولا مقصد من الشرع يسانده.

إن المكلف لو قد فعل مثل هذا الفعل فإن ما فعله يسمى: "بدعة"، وهي المقابلة لسنة النبي وطريقته، وسنة الصحابة وطريقتهم التي ورثوها عن رسول الله ﷺ، وقاموا على محاكاة سنته بها.

قال المصنف: [وورع بلا سنة بدعة].

ثم ضرب لذلك مثالاً تطبيقيًا انتشر في زمانه وفي هذا الزمان، وهو يُلبِّس على البعض فيظنون أنه من الورع.

قال المصنف: [... ومنه التورع عن اليمين في الحق بالحق من غير إكثار.

فلا يصح قول من قال: إن من الديانة ألا تحلف بالله صادقًا ولا كاذبًا، لما استفاض من آثار السلف وأحاديث النبي ﷺ، بل قد قال ﷺ: " إن الله يحب أن **يُحلف به فاحلفوا بالله وبروا واصدقوا "].**

وقد يقول قائلهم: إني أتورع عن الحلف بالله لإشارة القرآن في ذلك، حيث قال الله عز وجل: " **ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم أن تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس**".

والمصنف يناقش هذا العارض الذي طرأ على بعض الأذهان.

فيقول: **[ونهى الله تعالى عن أن يُجعل عرضة للأيمان فليتقَ وقوعه غاية، ولا يُجتنب بالكلية. والله أعلم].**

وأنت إذا تأملت في كلام المصنف، فعلمت أن المنهي عنه هو ما اصطلح عليه علماء الفقه باسم "اليمين الغموس"، وهو أن يحلف بالله يتوخى الكذب غاية له مهما كانت مقاصده أو غاياته من الحلف.

إن هذا هو الذي جعل الله عرضة لأيمانه ليبرر لكذبه، وليروج لتجارته، وليحصِّل منافعه.

وهو في جميع الطباع قبيح.

أحاديث وردت في القاعدة:

ولقد استشهد المصنف بأخبار وروايات تساند ما يذكره من أحكام.

ومنها قوله: "**غاية التقوى التمسك بالورع، وهو ترك ما لا بأس به، مما يحيك في الصدر – حذرًا مما به بأس، كما صح: " لا يبلغ الرجل درجة المتقين حتى يترك ما حاك في الصدر**".

والخبر في البخاري إلى ابن عمر لكنه موقوف عليه.

ولفظه: " **قال ابن عمر: لا يبلغ العبد حقيقة التقوى حتى يدع ما حاك في الصدر" (البخاري: كتاب الإيمان، باب: قول النبي ﷺ: "بني الإسلام على خمس" وهو في الترجمة.**

وقد رواه أبو عيسى الترمذي من طريق أخرى إلى عطية السعدي وهو من الصحابة – رفعه – قال: قال رسول الله ﷺ: " **لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين**

حتى يدع ما لا بأس به حذرًا لما به البأس".

قال أبو عيسى الترمذي يحكم على هذا الحديث: "هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه ".

(الترمذي: رقم ٢٤٥١، كتاب صفة القيامة، باب: ١٩).

ومن الأحاديث الواردة في القاعدة، قال ﷺ: "**إن الله يحب أن يُحلف به**" والوارد في كتب الصحاح يؤكد المعنى ولكن على غير هذا اللفظ،

فالوارد في الصحيحين " **ألا إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم، مَنْ كان حالفًا فليحلف بالله أو ليصمت**" (البخاري في صحيحه كتاب الأيمان والنذور(٤) باب: لا تحلفوا بآبائكم من رواية عبد الله بن عمر حديث (٦٦٤٦)، ومسلم في صحيحه كتاب: الأيمان، باب: النهي عن الحلف بغير الله، حديث [٣- (١٦٤٦)]).

***

القاعدة الرابعة والستون

التربية في مقام الاستقامة

من كمال التقوى وجود الاستقامة، وهى حمل النفس على أخلاق القرآن والسنة، كقوله تعالى: "خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين" [الأعراف:١٩٩]، "وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونًا وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلامًا" [الفرقان:٦٣]، وقال تعالى: "ادفع بالتي هي أحسن السيئة نحن أعلم بما يصفون" الآية (المؤمنون: ٩٦)، إلى غير ذلك.

ولا يتم أمرها إلا بشيخ ناصح، أو أخ صالح يدل العبد على اللائق به لصالح حاله؛ إذ رُبَّ شيخ ضره ما انتفع به غيره.

ويدل على ذلك اختلاف أحوال الصحابة في أعمالهم ووصايا رسول الله ﷺ لهم ومعاملته معهم.

فنهى عبد الله بن عمرو عن سرد الصوم.

وأقر عليه حمزة بن عمرو الأسلمي.

وقال في ابن عمر: " نعم الرجلُ عبد الله لو كان يقوم من الليل".

وأوصى أبا هريرة بأن لا ينام إلا على وتر.

وأمر أبا بكر برفع صوته في صلاته.

وعمر بالإخفاض.

وتفقد عليًا وفاطمة لصلاتهما من الليل.

وعائشة تعترض بين يديه اعتراض الجنازة فلم يوقظها.

وأعلمَ معاذَ بن جبل بأن مَنْ قال: " لا إله إلا الله وجبت له الجنة"، وأمره بإخفاء ذلك عن كل الناس.

وخص حذيفة بالسر.

وأسر لبعض الصحابة أذكارًا مع ترغيبه في الخير عمومًا.

وهذه كلها تربية منه ﷺ في مقام الاستقامة، والله أعلم.

الشــرح

إن هذه القاعدة حافلة بكثير من الموضوعات الشيقة كلها في سلك نظام واحد، وسنحاول أن نبدأ بما هو أهم من موضوعاتها.

والأهم هنا هو تتبع الروايات وتوثيقها.

لقد ورد في كلام المصنف قوله: [نهى عبد الله بن عمرو عن سرد الصوم] وهى إشارة من المصنف إلى ما ورد في كتب السنة متصلاً بذلك.

(ومنه ما أخرجه البخاري (٣٢٣٦)، ومسلم (١١٥٩) عن عبد الله بن عمرو ابن العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: أخبر النبي ﷺ أنى أقول: والله لأصومن النهار، ولأقومن الليل ما عشت، فقال رسول الله ﷺ: "أنت الذي تقول ذلك ؟ " فقلت له: قد قلته بأبي أنت وأمي يا رسول الله، قال: "فإنك لا تستطيع ذلك فصم وأفطر، ونم وقم، صم من الشهر ثلاثة أيام فإن الحسنة بعشر أمثالها... " الحديث بطوله في كتب السنة).

وعند المصنف قوله: **[وأقر عليه حمزة بن عمرو الأسلمي]**.

وفيه إشارة إلى ما ورد في الصحيحين البخاري (١٨٤٠)، ومسلم (١١٢١) إلى أم المؤمنين عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا – رفعته.

وفيه أن حمزة بن عمرو الأسلمي سأل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله إني رجل أسرد الصوم أفأصوم في السفر ؟ قال: "صم إن شئت، وأفطر إن شئت ".

قال المنذري: أخرجه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي، وابن ماجه.

وفي كلام المصنف قوله: **[وقال في ابن عمر: " نعم الرجل عبد الله، لو كان يقوم من الليل]**.

(وفيه إشارة إلى ما جاء في البخاري: كتاب التهجد (٢) باب فضل قيام الليل حديث (١١٢٢) من رواية سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه، بلفظ: لو كان يصلي، وهو في أماكن أخرى من الكتاب، فهو في باب من تعارَّ من الليل / كتاب التهجد حديث (١١٥٧) من طريق حماد بن زيد، وفي كتاب فضائل الصحابة (١٩) باب مناقب عبد الله بن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا حديث (٣٧٣٩) صحيح البخاري.

وقال الشيخ زروق: [وأوصى أبا هريرة بأن لا ينام إلا على وتر].

"وفيه إشارة إلى ما أخرجه أبو عيسى الترمذي وغيره كتاب الوتر (٣) باب: ما جاء في كراهية النوم قبل الوتر حديث (٤٥٥) ٥/٢ برواية أبي هريرة من طريق زكريا ابن أبي زائدة عن إسرائيل بلفظ: " أمرني رسول الله ﷺ أن أُوتِرَ قبل أن أنام" قال الترمذي: حسن غريب من هذا الوجه).

ومن كلام المصنف قوله: [وأمر أبا بكر برفع صوته في صلاته، وعمر بالإخفاض].

وفيه إشارة إلى ما أخرجه أبو داود (١٣٢٩)، والترمذي (٤٤٧) عن أبي قتادة أن النبي ﷺ قال لأبي بكر: "مررت بك وأنت تقرأ وتخفض من صوتك" فقال: إني أسمعت من ناجيت، قال: "ارفع قليلاً"، وقال لعمر: "مررت بك وأنت تقرأ وأنت ترفع صوتك" قال: إني أوقظ الوسنان وأطرد الشيطان، قال: "اخفض قليلاً".

(انظر الأحوذي: التحفة ج٢، ص٥٢٦، وقال أبو عيسى الترمذي: هذا حديث صحيح غريب، قال في المنتقى: رواه الخمسة وصححه الترمذي).

وقال المصنف: [وتفقد عليا وفاطمة لصلاتهما من الليل].

وفيه إشارة إلى ما أخرجه الشيخان عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ طرقه وفاطمة ليلاً، فقال: " ألا تصليان" (البخاري (١٠٧٥)، ومسلم (٢٧٧٥).

ثم قال الشيخ زروق: [وعائشة تعترض بين يديه اعتراض الجنازة فلم يوقظها].

وفيه إشارة إلى ما ذكره الشيخان.

وهو عند الطبراني في الأوسط برقم (٩٠١٦) إلى عائشة قالت: "إن كان رسول الله ﷺ ليصلي وإني لمعترضة بين يديه اعتراض الجنازة حتى إذا أراد أن يوتر مسني برجله فأيقظني وأوترت".

وفي القاعدة قال الشيخ: [وأعلم معاذًا بأن: " من قال: لا إله إلا الله، وجبت له الجنة"، وأمره بإخفاء ذلك عن كل الناس].

(وفيه إشارة إلى ما أخرجه البخاري (١٢٨)، ومسلم (٣٢) عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وفيه: "ما من عبد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا عبده ورسوله صدقًا من قلبه

إلا حرم الله عليه النار"، قال: يا رسول الله أفلا أخبر بها الناس فيستبشروا؟ قال: "إذا يتكلوا"، فأخبر بها معاذ عند موته تأثمًا.

ويختم الشيخ زروق هذه المجموعة المنتخبة بقوله: [وخص حذيفة بالسر]،

وفيه إشارة إلى مثل ما أخرجه البخاري في مناقب عمار وحذيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: "عن المغيرة عن إبراهيم، قال: ذهب علقمة إلى الشام، فلما دخل المسجد قال: اللهم يسّر لي جليسًا صالحًا فجلس إلى أبي الدرداء، فقال أبو الدرداء: ممن أنت؟ قال: من أهل الكوفة، قال: أليس فيكم أو منكم صاحب السر الذي لا يعلمه غيره (يعني حذيفة) قال: قلت: بلى... " الحديث طويل.

قال المصنف: [وأسر لبعض الصحابة أذكارًا مع ترغيبه في العبادة عمومًا. وهذه كلها تربية منه ﷺ في مقام الاستقامة، والله أعلم].

وفيه إجمال واستنتاج.

فالإجمال الذي يقصد إليه المصنف، هو: أنه يريد بعد أن تتبع بعض الصحابة يكلفهم النبي بما يناسبهم؛ لنتأتى منهم الاستقامة فيه، أن يقول: إن النبي كان على هذا المنهج دائمًا يختار لمن يستخيره المناسب له من الذكر يجتهد فيه اجتهاد الاستقامة، مع الأمر بالعبادة العامة يلتزم بها الكل، بحيث يأتي كلٌّ واحدٍ من الأوامر بما يستطيع، وينتهي الكل عما نهى الله عنه.

ومن تتبع ما ذكره المصنف من سنة النبي في أصحابه انتقاءً وإجمالاً، علم ما كان رسول الله ﷺ يأخذ أصحابه به على منهج الاستقامة.

فتأمل.

الاستقامة في مجال التربية: حقيقتها ودليلها:

قال المصنف رحمه الله: [من كمال التقوى وجود الاستقامة، وهى حمل النفس على أخلاق القرآن والسنة كقوله تعالى: "خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين "وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونًا وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلامًا "، وقال تعالى. "ادفع بالتي هي أحسن السيئة نحن أعلم بما يصفون" إلى غير ذلك].

ولقد سبق لنا كثيرًا أن نوهنا بأن سلوك الطريق إلى الله فيه ثلاث مراحل من

المجاهدات. أولها: مجاهدة التقوى، وسنامها: الورع. وثانيها: مجاهدة الاستقامة، وهي ما سنحدثك عنه الآن. وثالثها: مجاهدة التصفية وتنقية القلب.

والشيخ زروق لم يعتنِ بوضع الحدود بين هذه المراحل الثلاث، وإنما تركها متداخلة اعتبارًا منه أن طريق السالك إلى الله واحد؛ فهو يرى مثلاً أن الاستقامة غاية التقوى، حيث يقول: **[من كمال التقوى وجود الاستقامة]**، وهو تصريح منه يُوهم بأن الاستقامة جزءٌ من التقوى، ومع ذلك فتراه يعرّف الاستقامة بما يبرز معناها المستقل، والذي يعلو في الرتبة على مجاهدة التقوى، فيقول: **[وهي (الاستقامة): حمل النفس على أخلاق القرآن والسنة]. ثم يسوق من الآيات التي اختارها من القرآن ما يؤيد مذهبه وتوجهه.**

ومسلك الشيخ زروق يناسب مكانته وعلو قامته.

ولكننا نحاول أن نضع بين يديك صورة أخرى نرسم بها الحدود على طريق الهداية أمام السالكين إلى الله.

ابن خلدون يرسم الحدود بين مراحل المجاهدات على الطريق:

ونحن نختار لك من بين المهتمين – نظريًا – بالتصوف الإسلامي: عبد الرحمن بن خلدون، ليضع الحدود على طريق السالكين إلى الله، تميز بين المجاهدات وتفصل بعضها عن بعض.

قال رحمه الله: [نتكلم في المجاهدات بإطلاق وأقسامها وشروطها.

وخلاصة القول في ذلك على ما تأدى إلينا، من تصفح مذاهبهم، وتتبع أقوالهم، أن المجاهدة على ثلاثة أنواع متفاوتة بعضها متقدم على بعض. فالمجاهدة الأولى، مجاهدة التقوى: وهي الوقوف عند حدود الله..

والمجاهدة الثانية: مجاهدة الاستقامة، وهي: تقويم النفس وحملها على التوسط في جميع أخلاقها حتى تتهذب بذلك وتتحقق به، فتحسُنُ أخلاقها وتصدر عنها أفعال الخير بسهولة، وتصير لها آداب القرآن والنبوة بالرياضة والتهذيب خُلقًا جبلية، كأن النفس طُبعت عليها. والباعث على هذه المجاهدة: طلب الفوز بالدرجات العلا، درجات الذين أنعم الله عليهم؛ إذ الاستقامة طريق إليها. قال تعالى: "اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم". و ما كُلف الإنسان بطلب هذه الاستقامة سبع

عشرة مرة في اليوم والليلة عدد ركعات الفرض التي تجب فيها قراءة أم القــرآن، إلا لعُسر هذه الاستقامة وعزة مطلبها وشرف ثمرتها.

وقال ﷺ: "استقيموا ولن تحصوا". وحصول هذه الاســتقامة بعــلاج خُلــق النفس. ومداواتُها بمضادة الشهوة، ومخالفة الهوى، ومقابلة كل خُلق يجتث مــن نفسه هواه. والميل إليه والاعتداد به بارتكاب ضــده الآخــر، كمعالجــة البخــل بالسخاء، والكبرياء بالتواضع، والشره بالكف عن المُشتهى، والغضب بالحلم.

قال تعالى: "والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلــك قوامــا"، وقال: "كلوا واشربوا ولا تسرفوا". وقال: "ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقــك ولا تبسطها كل البسط". وقال تعالى: "أشداء على الكفار رحماء بينهم"، ثم مــع هــذا العلاج لابد من الصبر على مرارته.

قال الشيخ أبو القاسم الجنيد: اعلم أن الاستقامة لا يطيقها إلا الأكابر، لأنهــا خروج عن المعهودات، ومفارقة الرسوم والعادات، والقيام بين يدي الله على حقيقة الصدق.

وقيل في معنى قوله ﷺ: "**شيبتني هود وأخواتها**، إنه لما فيهــا مــن تكليــف الاستقامة في قوله تعالى: "**فاستقم كم أمرت**". لكن الأفعال ولو كانت أول صدورها متكلفة وصفتها شاقة، فإذا تكررت ارتفعت آثارها إلى النفس شيئًا فشيئًا، ولا تزال كذلك حتى تصير صفة راسخة وجبلة طبيعية، كما يقع لمتعلم الكتابة مثلاً، يتكلفهــا أولاً شاقة عليه، ولا تزال آثارها ترتفع إلى النفس شيئًا فشيئًا، حتى تحصل صــفة الكتابة للنفس كأنها جبلة، وتصدر الكتابة الحسنة كأنها مقتضى الطبع، وليس المراد من هذا العلاج في هذه الاستقامة: قمع الصفات البشرية وخلعهــا بالكليــة، فإنهــا غرائز جبلية خلق كل منها لفائدة، فلا يُتصور منع الشهوة وإلا لهلك الإنسان جوعًا، وانقطع النسل تبتلاً، ولا يقلع الغضب وإلا لهلك الفرد والنوع بالعجز عن مدافعــة المعتدي، بل المراد من هذا العلاج تمكن الاستقامة في النفس حتى تــصرف هــذه الغرائز بمقتضى آداب الله تصرفًا جبليًا، لما فيه من التوطين على ما تصير إليه بعد الموت من قطع علائق الحياة، والإقبال على الله، فتأتي الله بقلب سليم من الميل عن الاستقامة، لأنها كلما مالت عن الاستقامة علقت بها صفة من خُلُقها، فتــشبثت بــه،

وأقبلت عليه، وحصل لها بقدر الإقبال عليه، إعراضٌ عن الله، وهذا هو معنى محو الصفات المذمومة عن القلب، وتزكيته بالصفات المحمودة، إذ كل مائل عن الوسط والاعتدال مذموم].

وإن أردت أن تطالع شيئًا أكثر بسطًا في هذا الموضوع، فارجع إلى هذه النشرة التي نقلنا لك منها، وهي نشرة سبق أن أصدرناها تحت عنوان: **"ظاهرة التصوف في المجتمع الإسلامي على ألسنة العلماء"**.

حكم الالتزام بالاستقامة:

والعلماء يتحدثون عن الاستقامة ويتساءلون: ما حكم التربية على أساسٍ من منهجها، والتزام بمقتضاها ؟ وعلى الجملة: ما حكم أن يأخذ الإنسان نفسه بمبدأ أن يربي نفسه على أساسٍ من مجاهدة الاستقامة ؟.

والكل مجمع على أن الأخذ بمبدأ الاستقامة، وحمل النفس عليها عند الأنبياء وفي مجال النبوة فرض عين.

وأما سائر الأمة: فالأخذ بمبدأ الاستقامة في مجال التربية من فروض الكفايات.

وأنت قد اتضح لك ذلك بغاية الجلاء عندما تتبعنا آحادًا من سنة النبي ﷺ وهو يربي أصحابه من مجتمع الصفوة، وهي آحادٌ قد انتقاها المصنف، وأشرنا إليها قريبًا.

الاستقامة وإشراف الشيخ:

قال المصنف: **[ولا يتم أمرها إلا بشيخ ناصح أو أخ صالح يدل العبد على اللائق به لصلاح حاله، إذ رب شخص ضرَّه ما انتفع به غيره].**

وهذا كلام نفيس مهما كان فيه من إجمالٍ وبعد عن التفصيل؛ إذ الإجمال والبعد عن التفصيل هما شأن خطاب القواعد.

وكلام الشيخ هنا فيه شيء من لفت النظر إلى ما قد شاع في فاس وبعض بلاد الأندلس من سؤال مهم، وإجابة يستلزمها السؤال قبل بزوغ نجم الشيخ زروق.

والسؤال وإجابته قد احتوتهما رسائل ابن عباد، والذي مرت بك ترجمته قريبًا.

ومما لا يخفاك أننا قد اقتبسنا من رسائل ابن عباد السؤال القادم من الأندلس

بمُهْر الشيخ الشاطبي أبي إسحاق، والإجابة التي عبرت المضيق من المغرب إلى الأندلس بعبق علماء فاس.

لقد اقتبسنا هذا وذاك، وأودعناهما نشرة صدرت عنا وأشرنا إليها قريبًا، وهي التي صدرت بعنوان: "**ظاهرة التصوف في المجتمع الإسلامي على ألسنة العلماء**".

أما الآن فإنه لمن اللازم اللازب علينا أن نفصّل بعض التفصيل في هذه المسألة، لينتشر من خلاله أريج عبارة الشيخ زروق.

وسنعتمد هذه المرة بعد الله على ما ذكره المؤرخ الإسلامي عبد الرحمن بن خلدون، في رسالة له شارك من خلالها في هذه المسألة سؤالاً وجوابًا، فحرر السؤال وعرضه على وجهه، ثم فصّل الجواب عنه بما يناسب الحال.

ولقد جاءت أحكام ابن خلدون على خلفية تقسيم المجاهدات التي سبق أن أوقفناك عليها، وهي مجاهدة التقوى، ومجاهدة الاستقامة، ومجاهدة التصفية على طريق الكشف.

وعبد الرحمن بن خلدون يرى في مجاهدة التقوى اشتراك شائعة في المكلّفين، وليست علامة مميزة للمتصوفة، وما يميز المتصوف هنا هو أنه قد تزود من الشريعة بزادٍ أوقفه على حدود الله في أمره ونهيه، لا لمجرد العلم، وإنما هو قد علم ليعمل، وقد فقه ليتقي، وقد أدرك ووعى ليسلك الطريق المؤدية إلى ربه على هدىً ونور، فجاءت مجاهدته تلك في جانبين العلم والعمل.

وعلم الشريعة قد تضمنته الكتب، وضمته التآليف، والمرء بإمكانه – وهو في مجاهدة التقوى – أن يتخذ زاده من الكتب، وأن ينهل من مَعين التآليف.

والحذر كل الحذر أن يظل راكنًا إلى أريكته، مستندًا إلى سكونه إلى أن يرزقه الله بشيخ يأخذ عنه.

ونحن نقول ذلك ونتشدد فيه لوعينا الكامل بأن التزام المكلف عمومًا، والسالك إلى الله على وجه الخصوص بأمر الله قدر استطاعته، وبقبض النفس كلية عن المنهيات، هذا الالتزام فرض عين، ومن الخطر أن يقصّر في فروض الأعيان انتظارًا للشيخ الذي هو شرط كمال، مع العلم أن الشيخ لن يأتي له بشيء زائد على ما هو مسطور في الكتب.

ومع ذلك فإن الإقتداء بشيخ يكمل حال السالك وإن كان لا ينشئه، فوجود الشيخ شرط كمال وليس شرط صحة ولا وجوب.

وعبد الرحمن بن خلدون يرى في مجاهدة الاستقامة، نقطة اشتراك كذلك بين سائر المكلَّفين من جهة، وبين السالكين إلى الله على طريق التصوف من جهة أخرى؛ فأنت خبير أن المكلف إذا فقه دينه، وتعشّق قرآنه، وأحب نبيه، رغب في التعرف على طريقة النبي وسننه، وآداب الصحابة الذين تبعوا نبيهم واتخذوه قدوة يحاكونها، كما رغب إلى الجلوس بين يدي نصوص الشريعة، وما تمليه من أحكام في جميع الاتجاهات، وهو على حرص تام على أن يفعّل هذه النصوص في نفسه، ويحولها كائنات حية تمشي على الأرض تدركها الأرواح، وتُسَرّ بها الأفئدة.

والسالك إلى الله في هذه المسائل أكثر حرصًا على ما ذكرناه من غيره.

والمكلف والمتصوف جميعًا حين يفعلون ذلك، إنما هم بفعلهم هذا يحققون لأنفسهم وفي أنفسهم مجاهدة الاستقامة.

ومجاهدة الاستقامة على ما فيها من دقة أبان عنها تعريفها مرشدُ أعمالها، موجودٌ في نصوص الشريعة والنصوص التي كُتبت لخدمتها.

واستنادًا إلى هذا الذي ذكرناه يمكن لنا أن نقول: إن الاحتياج إلى الشيخ والمعلم في مجاهدة الاستقامة، كالاحتياج إليه في مجاهدة التقوى؛ إن الاحتياج إلى الشيخ هنا وهناك إنما هو شرط كمال لا شرط وجوب ولا شرط صحة.

وأنت تستطيع أن تنصت إلى ابن خلدون وهو يؤكد ما ذكرناه فيقول: [... وأما **مجاهدة الاستقامة التي هى التخلق بالقرآن، وبخُلق الأنبياء، فمحتاجة بعض الشيء إلى الشيخ المعلم، لعُسر الإطلاع على خُلُق النفس، وخفاء تلونات القلب، وصعوبة علاجها ومعاناتها، مع أنها ليست بفرض عين في حق المكلفين. فإذا يتأكد طلب الشيخ في حق صاحب هذه المجاهدات، والإقتداء فيها بسالكها المُطلَع على عللها. ولا ينتهي ذلك إلى حد الوجوب والاضطرار؛ إذ مأخذها كلها من الكتاب والسنة، والاصطلاحات المتعارفة، والخفي منها في مجاري التعلّم والسلوك – وإن كان كثيرًا – إلا أنه غير خارج عن الاختيار والمعارف الكسبية، فهو مع الاعتصام بالسنة مأمون من مخاوفها. مستدرك في كل وقت فأتها. مميز**

بالتخاطب والتفاوض وتصفح أقوال العلماء أعيانها وأحكامها].

من التأمل إلى التطبيق:

والشيخ زروق انتقل من تأملاته التي صاغها نظريًا إلى استلهام الواقع من التاريخ، إتباعًا لنهج السابقين من نحو: ابن خلدون وغيره.

فأنت ترى ابن خلدون يؤكد ما ذكره بفعل النبي ﷺ مع الوفود وغير الوفود ممن دخلوا في الإسلام؛ فالوفد كان يُقبل على رسول الله ﷺ فيُسلم، فإذا أراد أن يرجع أرسل معه النبي من فقهاء الصحابة من يعلمهم أمور دينهم، والرجل يأتي مسلمًا فيعلمه النبي ﷺ نظريًا وعمليًا أمور دينه، والنبي ﷺ صلى بصلاة جبريل حين فرضت الصلاة في أول وقت كل صلاة وآخره في يومين متواليين.

والشيخ زروق نظر إلى هذا الجزء من منهج التربية، وهى التربية على منهج الاستقامة فشرحه بعبارات نظرية كما رأيت، ثم نظر في طريقة رسول الله وسنته مع أصحابه، فرآه يطلب من كل واحد أن يهتم بما يناسبه، أو يناسب التكليف الذي يباشره، على نحو ما بيناه قريبًا ونذكرك به الآن، فعبد الله بن عمرو بن العاص أراد أن يصوم النهار ويقوم الليل ما عاش، فأعلمه النبي ﷺ أن ذلك ينافي الفطرة، ويضر بالعلاقات الاجتماعية، ويتراجع بالاقتصاد !... الخ، ولنا في التشريع مندوحة ؛ فالله عز وجل قد جعل الحسنة بعشر أمثالها، وهو الحد الأدنى في الجزاء على الحسنات، فأمره النبي من أجل ذلك أن يصوم من الشهر ثلاثة أيام، وأن ينام من الليل ما يريحه.

أما حمزة بن عمرو الأسلمي، فقد أقره النبي على أن يسرد الصوم لبيان الجواز لا لبيان الأفضلية.

وهذا عبد الله بن عمر بن الخطاب، قد حدث النبيُّ أباه في شأنه يمتدحه، لكنه يرى فيه أنه كان لا يضع قيام الليل في اهتمامه، فانتبه ابن عمر إلى ذلك وظل يقم من الليل إلى أن مات.

أما أبو هريرة، فقد أوصاه النبي ألا ينام إلا على وتر، مخافة أن يستغرقه النوم فلا يستدرك وتره.

وهذان أبو بكر وعمر، أولهما كان يخفض من صوته في الصلاة الجهرية،

وثانيهما كان يرفع من صوته، فأمر الأول بأن يرفع قليلاً، وأمر الثاني بأن يخفض قليلاً، للحفاظ على هيئة الصلاة كما يحب النبي لها أن تكون.

وعليّ وفاطمة من أقرب الناس إلى رسول الله ﷺ، فكان يتفقدهما يوقظهما لصلاة الليل، لما لصلاة الليل من شأن لا يفوت عليًا ولا يفوت فاطمة.

وأحب زوجات النبي إلى النبي عائشة، كان إذا بات عندها وقام يصلي من الليل، وهي في نومها معترضة كهيأة الجنازة بين يدي المصلي، فيتركها النبي على راحتها، فإذا ما أراد الليل أن يودع الكون، وجاء وقت النداء من رب العالمين، مسَّها النبي برجله وهو في صلاته فتستيقظ إلى وترها.

ومعاذ بن جبل يخبره رسول الله بهدية من هدايا الله لأمة محمد، أن من قال: **لا إله إلا الله وعمل بمقتضاها دخل الجنة**، فاستأذن معاذٌ رسول الله أن يبشر بها الناس، فقال النبيُّ: **"إذًا يتكلون"**، فأمسك معاذ لم يقل شيئًا إلى أن أدركته الوفاة، فقال ما سمعه من النبي تأثمًا – أعني مخافة من إثم الكتمان–.

وحذيفة بن اليمان، قد أوقفه رسول الله ﷺ على قائمة أسماء المنافقين في المدينة، وطلب إليه ألا يُشيع ذلك بين الناس حفاظًا على وحدة المجتمع، فاستجاب حذيفة ولم يُذع سر رسول الله.

تلك عينات مختارة، وليس فيها استقصاء، لأن رسول الله ﷺ قد اختص كثيرين من الصحابة كل واحدٍ منهم بذكر يخصه، لا لشيء إلا لأن التربية على أساسٍ من الاستقامة لا تعني إلا أن يأتي المرء من أوامر الله ما يستطيع، وأن يجتنب ما نهى الله عنه – على ما علمت –.

***

القاعدة الخامسة والستون

احتياج المريد إلى شيخ إجمالٌ واستدلال

أخذ العلم والعمل عن المشايخ أتمُ من أخذه دونهم، "بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم"(١)، "واتبع سبيل من أناب إليَّ "(٢) .

فلزمت المشيخة، سيما والصحابة أخذوا عنه ﷺ، وقد أخذ عن جبريل، واتبع إشارته في أن يكون: نبيًا(٣) عبدًا [لا نبيًا ملكًا]. وأخذ التابعون عن الصحابة، فكان لكل أتباعٌ يختصون به كابن سيرين، وابن المسيب، والأعرج لأبي هريرة، وطاووس، ووهب، ومجاهد لابن عباس، إلى غير ذلك. فأما العلم والعمل، فأخذهُ جلي فيما ذكر وكما ذكر. وأما الإفادة فبالهمة والحال فقد أشار إليها أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بقوله:" ما نفضنا التراب عن أيدينا من دفنه ﷺ حتى أنكرنا قلوبنا"(٤)، فأبان أن رؤية شخصه الكريم، كان نافعًا لهم في قلوبهم، ["والعلماء ورثة الأنبياء "(٥) حالاً ومآلا وإن لم يدانوا المنزلة وهو الأصل في طلب القرب من أهل الله في الجملة]. إذ من تحقق بحاله لم يخل حاضروه منها، فلذلك أمر بصحبة الصالحين، ونهى عن محبة الفاسقين، فافهم.

---

(١) العنكبوت: ٤٩.

(٢) لقمان : ١٥

(٣) روى الطبراني في الأوسط (٧/ ٨٨) عن ابن عباس (رضى الله عنهما) قال: كان رسول الله ﷺ ذات يوم وجبريل (عليه السلام) على الصفا، فقال رسول الله ﷺ: " يا جبريل والذي بعثك بالحق ما أمسى لآل محمد سعة من دقيق ولا كف من سويق"، فلم يكن كلامه بأسرع من أن سمع هدَّة من السماء أفزعته، فقال رسول الله ﷺ: " أمر الله القيامة أن تقوم ؟ " فقال: لا، ولكن أمر الله إسرافيل فنزل إليك حين سمع كلامك، فأتاه إسرافيل، فقال: إن الله سمع ما ذكرت بعثني إليك بمفاتيح خزائن الأرض، وأمرني أن أعرض عليك، إن أحببت أن أسير معك جبال تهامة زمردًا وياقوتًا وذهبًا وفضةً فعلت، فإن شئت نبيًا ملكًا، وإن شئت نبيًا عبدًا، فأومأ إليه جبريل أن تواضع، فقال بل "نبيًا عبدًا " (ثلاثًا).

(٤) انظر العواصم من القواصم لابن العربي.

(٥) رواه الترمذي وغيره إلى أبي الدرداء وقال: " قال ﷺ: إن العلماء ورثة الأنبياء، إن الأنبياء لم يورثوا دينارًا ولا درهمًا إنما ورثوا العلم فمن أخذ به أخذ بحظٍ وافر".

الشـــرح

- - - -

في القاعدة سالفة الذكر وجد المصنف نفسه وقد احتاج إلى الإشارة إلى الشيخ في منظومة المجاهدات، فأشار إلى هذه المسألة على قدر احتياجه إليها، لكنه قد وجد أنها لم تغنه شيئًا في الحديث عن المجاهدات، وعما إذا كانت تحتاج إلى مشايخ يرشدون المريدين إلى الطريق.

وفي هذه القاعدة قد وجد المصنف نفسه هنا يحتاج إلى الإشارة إلى ضرورة الشيخ للمريد، والدليل الشرعي الذي يجيز ذلك.

وفي هذا الجو بدأ المصنف يتكيف مع هذه الحال التي تفرض نفسها عليه، باعتباره كاتب حاذق، ومربي مرموق، وتفرض نفسها على المريد والمتلقي باعتبارهما يمثلان ركنًا مهمًا في منظومة التربية.

قال المصنف: **[أخذُ العلم والعمل عن المشايخ أتمُ من أخذه دونهم، "بل هو آيات بينات في صدور الذين أتوا العلم"، "واتبع سبيل من أناب إليَّ".**

فلزمت المشيخة].

ومع أن الشيخ زروق استجاب إلى متطلبات الحال، إلا أن الحكم لديه ما يزال يتسم بالشمول والإجمال.

وشيء آخر ما زال يلح على الشيخ، والشيخ لم يعرض له لا في هذه القاعدة، ولا فيما سبقها من قواعد، وهو: هذا الطرح المُلح من قِبَل العلماء لمسألة ضرورة الشيخ في المنظومة الصوفية وحلبة التربية، والذي سجله التاريخ في المغرب والأندلس، سيما فاس وبعض مدن الاندلس.

ولعل الشيخ سيحاول في القواعد التالية سد هذه الثغرات إن شاء الله تعالى. لكنه الآن مهتمٌ بشيء آخر يرى أن الأولوية له.

دليل لزوم الشيخ للمريد في المنظومة الصوفية:

والشيء الذي اهتم به المصنف هنا، هو أنه، قد رأى أن البحث عن الدليل والعثور عليه، أمر أكثر أهمية، وأحق بالأولوية من غيره.

والأدلة عنده برغم بساطتها، إلا أنه من الجائز أن ننوعها ونفصلها.

فالدليل الأول: أن الصحابة (رضوان الله عليهم) قد اهتموا اهتمامًا بالغًا بالأخذ عن النبي.

والدليل الثاني: أن النبي ﷺ قد اهتم بالأخذ عن جبريل، على نحو ما رأيت قريبًا من أن النبي ﷺ بعد أن فُرضت عليه الصلوات الخمس، نزل إليه جبريل يصلي به في يومين متواليين، كل صلاةٍ لأول وقتها ولآخر وقتها، حتى يتبين في كل صلاة أن وقتها بين الوقتين اللذين صلاهما جبريل إلى النبي ﷺ.

الدليل الثالث: أن جيل التابعين قد أخذ عن جيل الصحابة وانقسموا في ذلك إلى مدارس لها أتباع ومريدون.

قال المصنف: [**... سيما والصحابة أخذوا عنه (عليه الصلاة والسلام).**

وقد أخذ عن جبريل، واتبع إشارته في أن يكون: نبيًا عبدًا، (لا نبيًا ملكًا).

وأخذ التابعون عن الصحابة، فكان لكلٍّ أتباع يختصون به].

رواد وأتباع:

فحين فتحت الأمصار انتقل الصحابة (رضوان الله عليهم) ينتشرون في الأمصار انتفرقوا فيها، وعلم أهل كل مصر بالصحابي الذي نزل به فالتفوا حوله، واتخذوا منه رائدًا لا يكذب أهله، ورغبوا في تلقي العلم على يديه، فكان الصحابي وكان تابعوه معه يشبهون مدرسة من المدارس، أو حلقة واسعة من حلَق العلم، للصحابي فيها الرأى المطاع، والكلمة المسموعة، والرواية الموثوق بها.

واستمرارًا في تأكيد هذا الدليل الثالث يجنح المصنف إلى ضرب مثالين من الواقع، وفي كل منهما صحابي حوله أتباع.

أما المثال الأول فرائده والجالس على القمة فيه الصحابي الجليل أبو هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وأبو هريرة قد التف حوله رجال.

ومن أوائل هؤلاء الرجال: ابن سيرين (٣٣ - ١١٠هـ = ٦٥٣ - ٧٢٩م).

وابن سيرين هو: محمد بن سيرين البصري، الأنصاري بالولاء، أبو بكر: إمام وقته في علوم الدين بالبصرة.

وقد اشتهر بكنيته (ابن سيرين) صاحب علم وفضل وبصيرة.

وقد حدثناك عنه قريبًا.

ومن الذين التفوا من التابعين حول أبي هريرة: ابن المسيب: (١٣- ٩٤هـ = ٦٣٤ - ٧١٣م).

وابن المسيب هو: سعيد بن المسيب بن حَزْن بن أبي وهب المخزومي القرشي، أبو محمد: سيد التابعين، وأحد الفقهاء السبعة بالمدينة، جمع بين الحديث والفقه والزهد والورع، وكان يعيش من التجارة بالزيت، لا يأخذ عطاءً. وكان أحفظ الناس لأحكام عمر بن الخطاب وأقضيته، وحتى سُمي راوية عمر. توفي بالمدينة.

وممن التف حول أبي هريرة من أفذاذ التابعين الأعرج (ت/١١٧هـ -٧٣٥م).

والأعرج هو: عبد الرحمن بن هرمز، أبو داود، من موالي بني هاشم، عُرف بالأعرج: حافظ، قارئ من أهل المدينة، أدرك أبا هريرة وأخذ عنه. وهو أول من برز في القرآن والسنن. وكان خبيرًا بأنساب العرب، وافر العلم، ثقة. رَابَطَ بثغر الإسكندرية مدة، ومات بها. وفي اسم أبيه خلاف.

وأما المثال الثاني فالمعتلي صهوة جواده ترجمان القرآن وحبر الأمة عبد الله ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وشذا سيرته وعبقها أشهر من أن نذكرها.

وابن عباس قد التف حوله رجال من مشاهير التابعين هو لهم إمام، يأخذون عنه ويترسمون خطاه، مما يؤكد احتياج العلم إلى الشيخ يُرسِّخه في نفوس رواده.

ومن التفوا حول عبد الله بن عباس طاووس (٣٣ - ١٠٦هـ = ٦٥٣ - ٧٢٤م).

وطاووس هو: ابن كيسان الخولاني الهمداني، بالولاء، أبو عبد الرحمن: من أكابر التابعين، تفقهًا في الدين ورواية للحديث، وتقشفًا في العيش، وجرأة على وعظ الخلفاء والملوك. أصله من الفرس، ومولده ومنشأه في اليمن، توفي حاجًا بالمزدلفة أو بمنى، وكان هشام بن عبد الملك حاجًا تلك السنة، فصلى عليه، وكان يأبى القرب من الملوك والأمراء، قال ابن عيينة: متجنبو السلطان ثلاثة: أبو ذر، وطاووس، والثوري.

ومن الرجال الذين التفوا حول حبر الأمة العالم الجليل وهب بن منبه: (٣٤ - ١١٤هـ = ٦٥٤ - ٧٣٢م).

ووهب هو: وهب بن منبه الأبناوي الصنعاني الذماري، أبو عبد الله: مؤرخ، كثير الإخبار عن الكتب القديمة، عالم بأساطير الأولين ولا سيما الإسرائيليات. يعد في التابعين. أصله من أبناء الفرس الذين بعث بهم كسرى إلى اليمن. وأمه من حمير. ولد ومات بصنعاء وولاه عمر بن عبد العزيز قضاءها، وكان يقول: سمعت اثنين وتسعين كتابًا كلها أنزلت من السماء، اثنان وسبعون منها في الكنائس، وعشرون في أيدي الناس لا يعلمها إلا قليل، وفي طبقات الخواص أنه صحب ابن عباس ولازمه ثلاث عشرة سنة.

ومن رجال الخلف المشاهير والذين تابعوا ابن عباس مجاهد ذلك العالم الجليل: (٢١ – ١٠٤هـ = ٦٤٢ – ٧٢٢م).

وهو: مجاهد بن جبر، أبو الحجاج المكي، مولى بني مخزوم: تابعي، مفسر من أهل مكة. قال الذهبي: شيخ القراء والمفسرين. أخذ التفسير عن ابن عباس، قرأه عليه ثلاث مرات، يقف عند كل آية يسأله: فيم نزلت وكيف كانت؟ وتنقل في الأسفار، واستقر في الكوفة، وكان لا يسمع بأعجوبة إلا ذهب فنظر إليها، أما كتابه في "التفسير" فيتقيه المفسرون، وسئل الأعمش عن ذلك، فقال: كانوا يرون أنه يسأل أهل الكتاب، يعني النصارى واليهود. ويقال: إنه مات وهو ساجد.

هذه عينات انتقاها المصنف ليؤكد بها ما ذكره في الدليل الثالث، وهى عينات لم تخضع للاستقراء، وإنما خضعت للانتخاب المباشر.

وقد رأى المصنف أن في الإشارة غُنية عن طول العبارة.

ونتيجة النتائج مما ذكرناه ما أجمله المصنف في عبارته الموجزة.

قال: **[فأما العلم والعمل فأخذه جليي فيما ذكر وكما ذكر، وأما الإفادة فبالهمة والحال، فقد أشار إليها أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بقوله: " ما نفضنا التراب عن أيدينا من دفنه (عليه الصلاة والسلام) حتى أنكرنا قلوبنا "، فأبان أن رؤية شخصه الكريم كان نافعًا لهم في قلوبهم، والعلماء ورثة الأنبياء" [حالاً ومالاً، وإن لم يدانوا المنزلة وهو الأصل في طلب القرب من أهل الله في الجملة] إذ من تحقق بحاله لم يخل حاضروه منها، فلذلك أمر بصحبة الصالحين، ونهى عن صحبة الفاسقين، فافهم].**

القاعدة السادسة والستون

في ضبـط النفـس

ضبط النفس بأصلٍ يُرجع إليه في العلم والعمل؛ (لأنه) لازم لمنع التشعب، (أو التشعب).

فلزم الإقتداء بشيخ قد تحقق إتباعه للسنة وتمكُّنه من المعرفة، ليُرجَع إليه فيما يَرِد أو يُراد مع التقاط الفوائد الراجعة لأصله من خارج، إذ الحكمة ضالة المؤمن، وهو كالنحلة ترعى من كل طيب، ثم لا تبيت في غير جِنحها (أو حُجرها)، وإلا لم يُنتفع بعسلها.

وقد تشاجر فقراء الأندلس من المتأخرين في الاكتفاء بالكتب عن المشايخ، ثم كتبوا للبلاد، فكل أجاب على حسب فتحه.

وجملة الأجوبة دائرة على ثلاث:

أولها: النظر للمشايخ.

فشيخ التعليم تكفي عنه الكتب للبيب حاذقٍ يعرف موارد العلم.

وشيخ التربية تكفي عنه الصحبة لذي دَين عاقل ناصح.

وشيخ الترقية يكفي عنه اللقاء والتبرك.

وأخذ كل ذلك من وجه واحد أتم.

الثاني: النظر لحال الطالب.

فالبليد لابد له من شيخ يربيه.

واللبيب تكفي الكتب في ترقيه، لكنه لا يَسلم من رعونة نفسه، وإن وصل لابتلاء العبد برؤية نفسه.

الثالث: النظر للمجاهدات.

فالتقوى لا تحتاج إلى شيخ لبيانها وعمومها.

والاستقامة تحتاج إلى شيخ في تمييز الأصلح منها وعمومها.

وقد يكتفي دونه اللبيب بالكتب.

ومجاهدة الكشف والترقية لابد فيها من شيخ يُرْجَع إليه في فتوحها، كرجوعه ﷺ للعرض على ورقة (ابن نوفل) لعلمه بأخبار النبوة ومبادئ ظهورها حين فاجأه الحق.

وهذه الطريقة قريبة من الأولى والسنة معهما، والله أعلم.

* * *

الشـرح

هذه هي القاعدة الثالثة في هذا الموضوع المثار بين أهل الأندلس، قد استُفْتي فيه متصوفة المغرب، وهو علاقة المريد بالشيخ، أو السالك بالمربي.

والمصنف هذه المرة يتناول الموضوع من زوايا ضوابط النفس السالكة طريق الحق.

كلمات لها معاني:

وفي النص بعض الكلمات التي وإن كان السياق ينضح عليها بما يوضحها، إلا أنها تحتاج منا إلى إضاءة تجلي الطريق أمام القارئ، سيما إذا كان هذا القارئ من أولئك النفر الذين في أوائل الطلب، وسيما إذا كان هذا اللفظ له لفظ آخر إلى جواره يؤدي الغرض الذي يقصد إليه المصنف من طريق الدلالة الوضعية على الحقيقة أو على المجاز، أو من طريق الدلالة الاصطلاحية على نحو ما يرسِّمها أهل الفن ويصطلحون على إدارتها بينهم لإيضاح ما قصدوا إليه.

ونحن سنحاول أن نستعرض بعض هذه الكلمات في هذه الفقرة ونعقب على كل كلمة بمعناها الذي اقترنت به.

التشعب:

ومن أوائل ما نحب أن نلفتك إليه كلمة (التشعب).

والجملة التي ورد فيها هذا اللفظ هي: [ضبط النفس بأصل يُرجع إليه في العلم والعمل؛ لأنه لازم لمنع التشعب أو التشغب].

وأنت إذا تأملت في كلام المصنف من خلال هذه الجملة، علمت أن مقصوده أنه يريد أن يقدم إلى قارئه ضابطة، إذا التزم بها والتزم بها غيره لم يقع الفرد – بينه وبين نفسه، ولا بينه وبين غيره – في حالة من التشرذم، أو الانقسام والتبعثر، أو الفرقة التي قد تُبنى على شيء من الشر وإثارة الحفيظة.

ولما كان هذا هو غرض المصنف، وكان الغرضُ تؤديه كلمتان، كل منهما على انفرادها (التشعب والتشغب) وجدنا النُساخ قد غُم عليهم الأمر؛ ففي بعض النسخ، قد وجدنا الناسخ قد استعمل كلمة (التشعب) لأداء مقصود المصنف، وفي بعض النسخ

الأخرى قد وجدنا الناسخ يستعمل كلمة (التشغب) لأداء المعنى والمقصد الذي اعتزم المصنف على أدائه لقارئيه.

وكاتب هذه السطور قد رأى أن الجمع بين اللفظتين أفضل؛ لأن كلاً منهما ربما يكون قد ألقى بظلاله المطلوبة على الجملة فأعانها على الوفاء بمقصود المصنف.

وسأحاول أن أضع بين يديك كل لفظ على انفراده، والمعنى المرتبط به ليعينك هذا الصنيع على تصور ما قصدتُ إليه هنا.

فالتشعب كلمة تطلق على أحد الضدين، فيقال: تشعّب صدع الشيء أن اجتمع، ويقال: انشعب الإناء أو تشعب بمعنى تصدع وتفرق.

وأما **التشغب**: فهو من الشغب، وهو إحداث الفرقة بتهييج الشر.

ووقوعها في هذه الجملة ظاهر.

ومن أجل ذلك رأينا إثبات اللفظتين من مطبوع النسخ ومخطوطها بغير ترجيح، لصلاحهما لأداء المعنى في الجملة، كل واحدة على انفرادها.

جبح:

ومن الألفاظ الواردة في القاعدة لفظة (جبح).

والجملة التي وردت فيها هذه الكلمة هي: [... وهو كالنحلة ترعى من كل طيب ثم لا تبيت في غير جبحها].

وأنت إذا تأملت في كلام المصنف لعلمت أنه أراد أن يقدم الضوابط النفسية لسالك الطريق، حتى يصل به إلى غايته.

ولما كانت فكرته تلك من قبيل المعقول الذي يحتاج إلى وسيلة إيضاح من المحسوسات تعين المرء على أن يتفهم المقصود من المعقول، أتى بصورة النحلة تسبح في الحقول لتجمع الرحيق، حتى تُخرج من بطونها شرابًا فيه شفاء للناس. والنحلة لا تخرج هذا الرحيق ولا ذلك الشراب إلا في بيتها ومحضنها ومأواها الذي تأوى إليه، فإن لم تأْبْ بعد غدوها إلى بيتها ومحضنها ومأواها، لما أنتجت عسلاً.

وسالك الطريق لو لم ينضبط بضوابطه لما وصل إلى غايته.

وهذا القصد يمكن أن يؤدي معناه في المشبه به من خلال لفظين (الجبح. والحُجر).

فالجبحُ بتثليث الجيم (جَبْحُ – جُبْحُ – جِبْحُ) بيت النحل الذي تبيت وتحتفظ فيه برحيقها عسلاً مصفى، إذا كان هذا البيت من الطبيعة لم يصنعه إنسان كبيوت النحل في الجبال أو من الشجر.

والحجر:

بفتحَ وكسر في الحاء هي من حَجر الإنسان أو حجره وهو حضنه وكنفه ومنعتهُ.

وفيه قال الأزهري: فيقال: هم في حُجر فلان أو في كنفه ومنعته ومنعه.

الفقير:

والفقير عند القوم هو الذي تخلص من الدنيا ومن علائقها وجعل حاجاته إلى الله.

فصار لقبًا من ألقاب الصوفية.

النفس تحتاج إلى ضوابطها:

قال المصنف: **[ضبط النفس بأصل يُرجع إليه في العلم والعمل لازم لمنع التشعب أو التشغب.**

فلزم الإقتداء بشيخ قد تحقق اتباعُه للسنة وتمكُّنُه من المعرفة ليُرجَع إليه فيما يرد أو يُراد، مع التقاط الفوائد الراجعة لأصله من خارج.

إذ الحكمة ضالة المؤمن].

لقد تأمل المصنف في النفس الإنسانية كما تأمل فيها غيره، فوجد أن النفس قد لا تنضبط على الطريق وتمشي فيه على استقامته، إما لقصور في إمكاناتها، أو لعدم انضباط يقتضيه بعض غرائزها، أو لصاحب سوء ينحرف بها إلى ضلال، أو لغير ذلك من العوارض والأحوال.

والنفس مع ذلك لوامة تعترضها أحوال هي فيها راغبة في متابعة الرقى وطلب الكمال.

ولما كانت النفس هذه أحوالها، كان من المحتوم عليها أن تبحث لها عن ضوابط تحكمها، وحكَمَةٍ تأخذ بتلابيبها على جادة الطريق.

والقول الفصل أنه ما من راغب في الارتباط إلا وقد وجب عليه أن يربط نفسه بأصل وأن يلتزم بمرجع.

وفي مجال سلوك الطريق إلى الله فإنه يجب على الراغب أن يتخذ لنفسه شيخًا يكون مرجعه، يأوي إليه بعد انتشار، ويؤوب إليه بعد غدو، فيكون هو السكن الذي تطمئن إليه نفسه، ويكون هو الضوء الذي يكشف أمامه الطريق.

والمريد الجاد يُستحسن له أن يتخذ له مرجعًا واحدًا يتمثل في شيخ يكون الإخلاص هو أساس العلاقة بينهما، وفي اختياره للشيخ لابد أن يُخضع نفسه وشيخه إلى مجموعة الضوابط التي ذكرها فحول الطريق وعظماء المشايخ فيه، وهو واجدٌ هذه الضوابط في نحو كتاب: "**عُدة المريد الصادق**" الذي صنفه الشيخ **زروق** بعباراته المركزة، وأسلوبه الجامع للمنافع.

والمشايخ مع تشديدهم على المريد من أن يكون لكل واحد منهم مرجعه الذي يثق فيه، فإنهم قد أفسحوا صدورهم حين أباحوا للمريد أن يلتقط الحكمة حيث وجدها، وأن يستفيد بالخير حين يُتاح له أن يتقابل معه، وهم حين أفسحوا صدورهم وتوسعوا في قبول ذلك، كانوا مقلدين لرسول الله ﷺ ولما ثبت عنه من أقوال.

ومن الأقوال التي ثبتت عن رسول الله ﷺ قوله فيما مثاله: **الحكمة ضالة المؤمن هو أولى بها كلما وجدها.**

ولكن القوم قد شددوا على المريد السالك في أنه وإن كان قد أبيح له أن يلتقط الحكمة من حيث وجدها، فإنه يجب عليه أن يعود بها إلى شيخه ومرجعه ليستخرج له منها رحيقها، ويجنبه ما عسى أن يكون قد اختلط بهذا الرحيق من مغريات مضلة، أو انحرافات مؤذية.

مثلٌ من الواقع:

ولما كانت هذه الفكرة المعقولة تستعصي على الفهم بالنسبة لبعض العقول، رأى المصنف أن يضرب لها مثلاً من الأمثال، وهو مثل حسِّي يقرب الفكرة المعقولة إلى الأفهام.

فنحن جميعًا نرى النحل ونشاهده، ونعلم أن له خاصية جمع الرحيق من حيث يوجد الرحيق في الزهور، كلما كانت الزهور قريبة منه، وهو في نفس الوقت قد

مُكّن له أن يلجأ إلى الأشياء السكرية يلتقط منها ما يحتاج إليه.

وأنت خبير أن هذا الجمع وذلك الالتقاط لا يتحول إلى هذا الشراب المختلف الألوان، والذي فيه شفاء للناس، إلا إذا ما آب النحل إلى بيته وعاد إلى خلاياه التي بناها في الجبال، أو اتخذها في أعالي الأشجار.

فإذا لم يعد النحل بما جمع أو التقط إلى بيته، فقدَ المُلتقط أو المجموع قيمته، والغرض الذي جُمع من أجله.

وفي ذلك يقول المصنف: [... **وهو كالنحلة ترعى من كل طيب، ثم لا تبيت في غير جبْحها، وإلا لم يُنتفع بعسلها**].

وأنت إذا تأملت هذه الصورة التمثيلية من الواقع المحسوس، وأبرزتها في هذا الإطار، تبين لك: أن للمريد مرجعٌ وحَكَمة، وضابطٌ يضبط نفسه ويحملها على السير في طريقها المستقيم، فهو يعرض على شيخه ما حصل له من علمٍ جمعه من خارج (أعني من خارج دائرة الشيخ) ويعرض عليه كل طارئ طرأ على نفسه من الواردات والبروق اللامعة التي هي من نتائج مجاهداته، ويعرض عليه هذه الخواطر التي يجدها من نفسه.... والشيخ في كل ذلك قائم على حال المريد يوجهه ويحميه من غوائل الطريق.

فهو مرجعه وهو حَكَمته.

والنحلة – في المحسوسات – تغدو من بيتها مع إشراقة الشمس، يجذبها الرحيق والجمال في الزهور، وتأخذ بتلابيبها الروائح والطعوم في كل حلو طيب الرائحة، فتقطع إلى محل هذه الأشياء ما يشاء الله لها أن تقطعه من هذه المسافات، وتجمع من هذه الأشياء ما يشاء الله لها أن تجمعه من آحادها، ولكنها – بخاصية الغريزة فيها – يعود بها الانتماء إلى محضنها الذي هو: جبحها أو حُجرها. لتتفاعل الخمائل والأنزيمات مع ما جمعته في بطونها من هذه الأشياء، ولتقوم هي بما أراد الله لها أن تقوم به من عمل يضفي على ما جمعته خواص يصدق معه قول ربنا: "**يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس**".

وهذه العملية التفاعلية لا يضبطها إلا محضن النحل وخلاياه، ولا يحكمها إلا جبحُها وحُجرها.

إنها صورة فوق أنها مفهمة لآخذة بالأفهام والأفئدة.

السؤال الحائر:

قال المصنف: [... **وقد تشاجر فقراء الأندلس من المتأخرين في الاكتفاء بالكتب عن المشايخ، ثم كتبوا للبلاد، فكلٌ أجاب على حسب فتحه**].

وهكذا ينتقل المصنف من الحديث عن ضوابط النفس عامة، إلى الحديث عن ضوابط نفس السالك إلى الله، وتحديد مرجعيته في الشيخ، إلى الرغبة في أن يلفت نظر المشتغلين بالتصوف إلى هذا السؤال الحائر الذي شغل حِلَق العلم في الأندلس، وكتب به الشيخ الشاطبي أبو إسحاق من أحدى مدن الاندلس إلى فاس، وخلاصته: أن السالك إلى الله هل يحتاج إلى شيخ أو لا يحتاج ؟.

وانشغل مشايخ المغرب بهذا السؤال وحاولوا أن يجيبوا عنه.

وأنت تستطيع أن تقرأ في ذلك نشرة صدرت عنا ونبهناك إليها من قبل، لتقرأ فيها تفاصيل هذا السؤال وجوابه من وجهة نظر أحد علماء المغرب، وهو: عبد الرحمن ابن خلدون.

وأنت تستطيع أن تقرأ كلامًا لنا نعتزم كتابته بعد الفراغ من هذه القاعدة، نضع بين يديك من خلاله، صورة الرسائل القادمة من الاندلس إلى فاس، على نحو ما سطرها ابن عباد في رسائله، فيجلو بين يديك الأمر جلاءً نحبه لك كما تحبه لنفسك.

رأى مصنف القواعد في حسم الخلاف:

قال الشيخ زروق: [... وجملة الأجوبة دائرة على ثلاث:

أولها: النظر للمشايخ.

فشيخ التعليم تكفي عنه كتب للبيب حاذقٍ يعرف موارد العلم.

وشيخ التربية تكفي عنه الصحبة لذي دين عاقل ناصح.

وشيخ الترقية يكفي عنه اللقاء والتبرك.

وأخذ كل ذلك من وجه واحد أتم.

الثاني: النظر لحال الطالب.

فالبليد لابد له من شيخ يربيه.

واللبيب تكفي الكتب في ترقيه، لكنه لا يَسلم من رعونة نفسه، وإن وصل لابتلاء العبد برؤية نفسه.

الثالث: النظر للمجاهدات:

فالتقوى لا تحتاج إلى شيخ لبيانها وعمومها.

والاستقامة تحتاج إلى شيخ في تمييز الأصلح منها وعمومها.

وقد يكتفي دونه اللبيب بالكتب.

ومجاهدة الكشف والترقية لابد فيها من شيخ يُرْجَع إليه في فتوحها، كرجوعه (عليه الصلاة والسلام) للعرض على ورقة بن نوفل لعلمه بأخبار النبوة ومبادئ ظهورها حين فاجأه الحق.

وهذه الطريقة قريبة من الأولى والسنة معهما، والله أعلم].

ونحن بعد تأملنا في كلام المصنف من خلال هذا المقطع الذي ذكرته الآن بين يديك، وجدت أنني لزامًا عليّ أن أسجل للشيخ زروق وأن أسجل عليه، وكل ذلك من وجهة نظر خاصة.

أما أنني أسجل له، فإنني معجب غاية الإعجاب بهذا التجزيء للحكم المبني على تنوع زوايا الرؤية في موضوع السؤال المعروض، بحيث إذا نظر للشيخ جعل الحكم على ثلاثة أنواع على اختلاف وظيفة الشيخ مع مريديه: **[فشيخ التعليم تكفي عنه الكتب للبيبٍ حاذقٍ يعرف موارد العلم. وشيخ التربية تكفي عنه الصحبة لذي دين عاقل ناصح. وشيخ الترقية يكفي عنه اللقاء والتبرك].**

وبحيث إذا نظر لحال الطالب تغير الحكم: **[فالبليد لابد له من شيخ يربيه. واللبيب تكفي الكتب في ترقيه لكنه لا يسلم من رعونة نفسه، وإن وصل لابتلاء العبد برؤية نفسه].**

وبحيث إذا نظر إلى طرائق المجاهدات جاء الحكم مناسبًا لكل طريقة، سلك المريد نفسَه في سلك نظامها: **[فمجاهدة التقوى لا تحتاج إلى شيخ لبيانها وعمومها، ومجاهدة الاستقامة تحتاج إلى شيخ في تمييز الأصلح منها وعمومها، وقد يكتفي دونه اللبيب بالكتب، ومجاهدة الكشف والترقية لابد فيها من شيخ يرجع إليه في فتوحها].**

وأما أنني أسجل عليه فهذا من خلال جملة وردت في سياق حديثه، يرى أنها نافعة في هذا المجال وأرى أنها عديمة الجدوى فيه.

وهذه الجملة هي تلك التي احتوت فكرة مؤداها أن رسول الله ﷺ أول عهده بالنبوة، وأول لقائه بجبريل أمين الوحي قد التبس الأمر عليه، فاتخذ له شيخاً يصحح له، هو: ورقة بن نوفل.

وهذه فكرة لم تتحملها ثقافتي الدينية، وأرى أن واقع النبوة يضيق بها؛ فالذهاب إلى ورقة بن نوفل كان سلوكًا من باب ردود الأفعال، طرأ على أم المؤمنين خديجة حين رأت من تأثر رسول الله ﷺ وهو: الحبيب الأريب، وحين رأت من نفسها تعلقًا لأن تكون زوجة لنبي ذاع صيته وفاح أريجه من غير أن يتعين مصدر هذا الصيت ومتعلقه، ومن غير أن يتعين أصل نفح الطيب.

لقد تأثرت أم المؤمنين خديجة بالموقف كله، فما أن قال النبي زملوني ودثروني حتى زملته ودثرته، فلما أخذه النوم انطلقت خديجة إلى ورقة بن عمها على غير توجيه من النبي؛ إذ إنه قد ألم برسول الله ﷺ أمر هو بأمور الدين أشبه، وورقة رجل متدين له انشغال بالنصرانية، وله اهتمام بالكتاب المقدس.

ولئن كان ورقة صاحب خبرة بتاريخ الأديان؛ فإنه ليس بشيخ في مجال السلوك، يصلح أن يتخذه النبي إمامًا له.

على أية حال. فإن هذا كله لا يغبِّر في وجه هذه القاعدة ولا ينال من صدق توجه صاحبها إلى الله.

***

سؤال حائر يبحث عن جواب

في القاعدة سالفة الذكر طرح الشيخ زروق سؤالا قد جاء من الأندلس إلى بلاد المغرب خاصة إلى مدينة فاس يتطلب جوابا من علماء المغرب بعد أن طرح السؤال نفسه على علماء الأندلس فتناقشوا حوله وجاء نقاشهم على هيئة حوار يعبر عن وجهات نظر مختلفة.

ولقد تطوع أبو إسحاق الشاطبي (ت / ٧٩٠ هـ - ١٣٨٨ م) .

والشاطبي هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي أصولي حافظ من أهل غرناطة، كان من أئمة المالكية وقد اشتهر بكتابين له قد سارت بهما الركبان هما: (الموافقات – والاعتصام)، وله في مجال التأليف غيرهما في الفقه، واللغة، والأصول.

تطوع أبو إسحاق الشاطبي وكتب إلى فاس في سؤال يطلب من خلاله جوابا يكتبه علماءها مجتمعين أو منفردين يكون وسيلة لحسم النزاع .

والشيخ زروق قد أشار إلى هذا في قاعدته سالفة الذكر حيث قال: " وقد تشاجر فقراء الأندلس من المتأخرين في الاكتفاء بالكتب عن المشايخ ثم كتبوا للبلاد فكل اجاب على حسب فتحه.

أما الشيخ زروق فقد أوقفناك على رأية وهو رأى متأخرا كما رأيت تمكن صاحبه من خلاله اطلاعه على أراء ما سبقوه من أن يقدم لنا رأيا فيه شئ من الشمول.

أما نحن فقد وجدنا أننا على رغبة شديدة في أن نستعرض هنا – من خلال وقفة متأنية – بعض أراء العلماء نذكر كل رأى منها على وجهه، لتجلو المسألة أمام القارئ جلاء يتمكن القارئ معه من اختيار الحكم الذي يروقه، دون إن نتدخل نحن بشئ من تعقيب.

* * *

فتوى أبي العباس القباب

في سلوك طريق الصوفية

وهو رد على سؤال وجهه إليه

أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي

ترجمة أبي العباس القباب

هو القاضي أبو العباس أحمد بن قاسم بن عبد الرحمن الجذامي الفاسي الشهير بالقباب، فقيه مالكي كبير، ولد بفاس سنة ٧٢٤هـ / ١٣٢٤م، وأخذ عن علمائها، وولي الفتوى بفاس، والقضاء بجبل الفتح، ثم اعتزل، وعكف على التدريس والفتيا في المدينة البيضاء، فالجامع الأعظم بفاس، وعُرض عليه قضاء الجماعة فامتنع واختفى مدةً، وعاد إلى التدريس والفتيا، وحجُ، ثم ولي الخطابة بالجامع الأعظم بفاس في النصف الثاني من ذي القعدة سنة ٧٧٨هـ، وتوفى إثر ذلك، له كتب منها:

- شرح قواعد عياض.
- اختصار أحكام النظر لابن القطان.
- شرح مسائل ابن جماعة في البيوع.
- فتاوى كثيرة (أثبت بعضها الونشريسي في المعيار المعرب).
- لب الألباب في مناظرات القباب (وهى مناظرات مع سعيد العقباني).

توفى بفاس ليلة الأربعاء الخامس ذي الحجة سنة ٧٧٨هـ / ١٣٧٧م.

* * *

فتوى القباب في سلوك طريق الصفوية

سئل أبو العباس القباب عن مسألة تظهر من جوابه فأجاب:

الحمد لله حق حمده، والصلاة والسلام التامان الأكملان على محمد نبيه وعبده، وعلى آله وأزواجه وذريته من بعده.

وبعد يا أخي – حفظ الله ودّك، وأدام بمنّه جدّك – فقد وصلني مكتوبكم متضمنًا ما جرى عندكم من المناظرة في شأن سلوك طرق الصوفية من غير شيخ، وما احتج به الفريقان من ذلك، وطلبتم مني – آخر ذلك كله – أن أكتب لكم بما هو الحق عندي في ذلك، مفصّلاً على فصول المناظرة المذكورة، ملخصًا آخرًا، ليرجع جميعكم إلى ما أرسمه في ذلك كله. وأكّدتم الطلب بالسؤال بالله تعالى. ولا يخفى عليكم ما في السؤال بالله، وأنّي لمثلي بمعرفة الحق في ذلك. وأنا من هذا العلم خليُّ الذِّهن، فارغُ اليدين، لا علم عندي بمصطلحات القوم، ولم أُخصّ في شيءٍ من علومهم، ولا أخذتُ نفسي بطريقٍ من طرقهم، ولا مارستُ مشايخهم، ولا جالست أعلامهم ولا عرفت على التحقيق مقاصدهم، مع أن طريقهم – كما علمت– لا يكفي فيه التعلم من غير ذوق، ولا ينفع فيه تحصيل المقال دون اتِّصاف وتحقق بتلك الأحوال، ولو أن غيركم كان المخاطب بهذا الخطاب، لقطعت قطعًا أنه بي ساخر، وبما ضمنه من علوم القوم على فاخر، لكن حسن الظن بأخوّتكم يصرف عندي هذا التأويل، ويجعله من قبيل المستحيل. لقد استسمنتُ ذا ورم، ونفختُ في غير ضَرَم[1].

أعيذُها نَظِـرات منك صادقـةً .. أن تحسِبَ الشّحم فيمن شحمه ورَمُ[2]

وبحسب ما لي في جهتكم من الحب وحسن الاعتقاد، وعلمي أن مثلكم يُقيل العثرة، ويستر من أخيه الزّلّة، أرجع إليكم بما عندي في هذه القضية، لأنه علم لا

---

(١) المقامات للحريري ص١٧.

(٢) البيت للمتنبي في ديوانه: ٣/ ٢٦٦.

ينشر، بل إنه شيء يقصر عنه ويستر، لما وجب على من إجابة عظيم القسم بالله تعالى الذي لا يحلّ إهماله، ثم توفية لحق أخوتكم.

وذلك أني استحسنت ما احتجَّ به الفريق الذين قالوا: إنه لابد في الطريق من شيخ، وليس ما احتج به من حجة، وليس بعد بيانه في ذلك بيان. ولقد فصَّل القضية في تمثيله ذلك، بمن سلك مفازة عظيمة مخوفة بوصف وصَّافٍ له. فإن قال خصمه: إن الوصف يكفي، فما رأيتُ العقلاءُ ولا الحمقى يتجاسرون على ذلك، ولا يقذفون بأنفسهم في تلك المهالك، فما رأيت خصمه أجاب عن هذا بجواب محرر غير قوله: فهذه الكتب المصنفة في الطريقة، إن كانت مفيدة هذا المقصود، فهو المراد، وإلاَّ فهي عبث. وجواب هذا أن يقال له يا أخي: هذه كتب الطب والفقه والأصول والنحو فما يمنعك من النظر فيها، والاطِّلاع على معانيها، والتحقيق في مراسمها، لتكون من علمائها، وتداوي - بنظرك في الكتب - المرضى، وتجيب في النوازل الفرعية والنحوية، وتضبط بها لسانك، وتفهم معاني اللسان العربي، وتصير من العلماء، دون مجالسة أهل تلك الفنون، بلا رحلة ولا تذلل بين أيدي الرجال ؟.

فإن قال: إن ذلك ممكن لكل واحد، فقد كابر مكابرة تسقط بها مكالمتُه، وإن اعترف بأن ذلك لا يمكنه تحصيله من الكتب، قيل له: فما فائدة هذه الكتب إلاَّ تحصيل المراد، وإلاَّ فهي عبث ؟ فما يكون عن هذا جوابه، فهو أيضًا جوابُه. ولقد سلك بعض الناس شيئًا من هذه المسألة قديمًا وحديثًا، أعني أخذ العلوم من الكتب دون شيخ، فسقطوا أبعد من الثريا، وصاروا في العالم ضُحْكَةً، ويقال: إن ابن حزم[1] مع عظيم حفظه، إنما أتى عليه من هذا الباب ولذلك يقول الشيخ أبو حيان[2].

---

(١) ابن حزم: هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي الظاهري، عالم الأندلس في عصره. ولقد بقرطبة سنة ٣٨٤هـ انصرف منذ نشأته إلى العلم، فكان من صدور الفقهاء الحفّاظ، وانتقد كثيرًا من العلماء، فتمالؤوا على بغضه، له مؤلفات كثيرة من أشهرها: (الفصل في الملل والنحل) و(المحلّى) و(جمهرة الأنساب) وغيرها. توفي سنة ٤٥٦هـ. (الأعلام: ٤/ ٢٥٤).

(٢) أبو حيان محمد بن يوسف بن علي الغرناطي الأندلسي النفزي، من كبار علماء العربية والتفسير والحديث والتراجم، ولد سنة ٦٥٤ في إحدى جهات غرناطة، ورحل إلى مالقة، وتنقل إلى أن أقام بالقاهرة، وتوفي فيها سنة ٧٤٥هـ له مؤلفات عدة أشهرها: (البحر المحيط)، (تحفة الأريب)، وغيرها (الأعلام: ٧/ ١٥٢).

يَظُنُّ الغُمرُ أنَّ الكُتْبَ تَهْدي أخَا فَهمٍ لإدراك العُلومِ
وما يَدري الْجَهولُ بأنَّ فيها غَوامضَ حَيَّرَتْ عَقلَ الفَهيمِ
إذا رُمْتَ العُلومَ بِغيرِ شَيْخٍ ضَلَلتَ عن الصِّراطِ المستقيمِ
وتَلتبسُ الأمورُ عليكَ حتّى تَصيرَ أضلَّ من تَوما الحكيمِ

ولهذا قال العلماء: كان العلم في صدور الرجال، ثم انتقل إلى الكتب ومفاتيحه بأيدي الرجال، ومع أن طريق الصوفية - كما وصفه المحتج في هذه المناظرة أشد غموضًا من هذه العلوم، وأكثر اصطلاحاتهم غير مصرح بها، بل مذكورة على جهة الرمز أو الكناية، والخوف فيها - كما ذكر- أعظم، لأن الخطأ في كثير منها ضلال وكفر، فكيف يقدر على خوض هذا العلم من الكتب بغير شيخ مع ذلك، ولا يقدر على سائر العلوم المصرح فيها بمقاصد أهلها التصريح التام المبينة بأوضح بيان، يضرب المثل، وبيان الحقائق. ما هذا إلاَّ غلط واضح، أو مغالطة قبيحة وقد رامَ الخصمُ التفريق بأن الطريق إنما عُمدته العمل، ويكفي فيه الوصف، فلما عورض بأن أكثره علم، أجاب بأن ذلك في الكتب.

وأجاب مرة أخرى: بأن ما يأتي به الشيخ إمَّا ما احتوتْ عليه الكتبُ، فهي كافية، أو غيره، فهي بدعة.

وقالوا أيضًا: ما استبدَّ به الشيخ إن أمكن عنه التعبير، صحَّ أخذُه من الكتب.

وقالوا: السلوك بدون شيخ إما ممتنع لذاته، لأمر خارج.. إلخ.

وكل ينقطع بالمعارضة بمثله في سائر العلوم، لكن كتب القوم مشتملة على فنين:

أحدهما: معرفة المقامات والأحوال، وأخذ النفس بالإتِّصاف بتلك الصفات، وملاحظة تلك الخواطر، ومدافعة ما يعرض في ذلك من العوارض.

والفنُّ الآخر: معرفة ما فيه قوام المعاملة وتصفيتها من الشوائب المفسدة، ومعرفة عيوب النفس وكيفية مداواة عللها، والخوض في هذا الفن الآخر متأكدٌ لا غنى لأحدٍ عنه، والغرر فيه أخف، لأن أكثره أمورٌ بينة، وعللها ظاهرة، فمن وجد شيخًا يهديه سبيله، فليلزمه، ومن لا فلابدّ له من هذه الكتب.

وأما الفن الأول فلا إذ صاحبه طالب رِبْحٍ، وقاصدٌ لأمر لم يُكلَّف بـه حتمًـا، فليس من شأن العقلاء المخاطرةُ في طلب ربح بسلوك طريق مخوفة بغير دليل إلاَّ وصفًا من كتب، ولا يَرِدُ هذا في الفن الآخر، فإنه حتم على الإنسان، ولابدّ للمـرء من سلوك تلك الطريق، فإذا لم يجد الدليل، فإمَّا سلك بغير وصف أو بوصـف، ولا شك أنه مع الوصف أحسن، وإلى السلامة أقرب، مع ما تقرر من وضوح أمر هذه المفازة، وغموض تلك.

وهذا هو العدل الذي ظهر لي في القضية، والناس إليه في غايـة الحاجـة، فلـو اشتغلوا به وطلبوا الحق فيه، لما وسِعَهُم غالبًا التفرُّغ لسِواهُ، ويا عجبًا كيـف يفنـي عمره في البحث عن المقامات والأحوال، قبل مطالبة النفس في التخلص من التَّبِعات المالية والعرضية، وقبل البحث عما يلزمه فرضًا مجمعًا عليه، وهو أن لا يقدم علـى فعل ولا قول ولا حركة ولا سكون حتى يعرف حكم الله تعالى عليه في ذلك.

وقد نقل العلماء الإجماع على وجوب ذلك، فلو أشغل الإنسان نفسه بـذلك، لمـا وسعه غيره، ثم إذا أحاط به علمًا طالب نفسه باتِّباع الواجب منه حتمًـا، والانكفـاف عن المحرم منه في الاعتقادات والضمائر والحركات والسكنات، وسـائر الأحـوال، فيبحث عن عقيدة أهل الحق، فيؤمن بها عن دليل وبرهان، لا تقليـدًا ليخـرج مـن الخلاف، ثم يجتنب معاطب الضمائر من سوء الظن والحـسد والمخادعـة، والكبـر والرِّياء والعُجب، ويقوم بالفرائض في سائر الجوارح، فيضبط أمر لسانه من الفحـش والغيبة والكذب والنميمة، ويقوم بالواجب عليه، من قول الحق حيث وجب، والأمـر بالمعروف والنهي عن المنكر حيث تعين، ويتفقد جوارحه في كل لحظـة، ويأخـذها باستعمال ما يجب عليه في كل جارحة، ويتجنب ما يجب تجنبُه ويحاسب نفسه كـل صباح ومساء على جميع ما صدر منه في جميع الأوقات، ويجدد التوبـة، ويطلـب الإقالة مَهْما صدرت منه هفوة وبَرزت زلَّة، أو كان منه تقصير وغفلة. وإذا أصـبح سأل من أين نصُّه ؟ وإذا أمسى سأل من أين فرعه ؟ وإذا شغله شاغل عن لحظة في صلاته فرَّغ سرَّه منه، بالخروج عنه ولو كان يـساوي خمـسين ألفًـا كمـا فعلـه المتقدِّمون.

فهذه إشارة إلى هذا الفن الواجب، وما أظن المشتغل به حقُّ الشغل يفرغ لغيره.

ولقد أتيت يومًا الشيخ الصالح أبا العباس بن عاشر[1]. لزيارته والتَّبرُّك به، وما رأيت مثله في هذا الشأن فلقد كان فيه عجبًا، وحاز منه أعلى الرُّتب فخرج إليَّ من منزله وقال لي ما معناه: إني في شغلٍ عن لقاء الناس، وقال لي: لا تظن أن شغلي نافلةٌ، بل إنما أشتغلُ بالفرض، مع ما اشتهر به من انقطاعه عن جميع العلائق الذي يكثر بسببها الشغب، فكيف بنا لطف الله بنا. فإنا في عطبٍ إن لم يعفِ الله سبحانه. ولولا رجاء الله ما سكنت نفس، وحاشاك من إشغال النفس بخدع الشيطان، وإهمال الفرائض المتعينة المجمع على وجوبها.

وهذا ونحوه هو السبب فيما نقل إلينا من يوثق بنقله عن الشيخ العالم الصالح الكبير أبي محمد الفشتالي – وكان في هذا القطر في وقته، هو المشار إليه بحَوز رتبةِ الولاية مع ظهور الاستقامة، وشياع ما يحكى عنه من الكرامة والتحقيق في العلوم، وخصوصًا الامتياز بهذا الفن الصوفي – من أنه يقول لمن يريد التوبة على يديه: عليك بالفقيه أبي محمد صالح. فإنَّ باب التوبة وشروط صحتها المتفق عليها والمختلف فيها قد تولته كتب الفقه. ونستغني عن شيخ آخر، لما وراء التوبة، فإن الذي وراء التوبة غاية لا تدرك، وطريق مخوف عسير غير مأمون ولقد قلَّ واردُه والدالُ عليه، فاقتصار التائب على ما عند فقهاء الظاهر أولى وأسلَم، بل لا يجوز اليوم اتخاذ شيخ لسلوك طريق المتصوفة أصلاً. فإنهم يخوضون في فروعها ويهملون شروط صحتها. وهو باب التوبة، إذ لا يصح بناء فرع قبل تأسيس أصله. وكان يقول: لو وجدت تأليف القشيري بأسرها لجمعتها وألقيتها في البحر، هذا مع اتفاق العلماء على أنه سني متبع. قال: وكذا كتب الغزالي يجب بأن تقبل حيث يتكلم في المسائل الفقهية، فهو فيها إمام متفق على تقديمه. وما وراء ذلك من غوامض العلوم المتعلقة بالعالم الغائب ينبغي للضعيف أن يعزل سمعه عنها فقد خاطر في ذلك بنفسه، وربما يدخل في اعتقاد سامع كلامه في ذلك ما هو مستغن عنه. وكان يقول أيضًا: إني لأتمنى على الله أن أكون مع الشيخ أبي محمد بن أبي زيد [2] يوم الحشر بل مع أبي محمد يشكر، فذلك أكثر أمنًا لي على نفسي ولا أتمنى أن أكون

---

(١) أبو العباس أحمد بن عاشر فقيه صوفي مشهور، توفي سنة ٧٦٥هـ. (نيل الابتهاج ٧٠).

(٢) هو عبد الله بن عبد الرحمن النفزي. الفقيه المالكي المشهور، المعروف بابن أبي زيد، له كتاب (الرسالة) في الفقه المالكي، وهو عمدة عند المالكية، توفي سنة ٣٨٦هـ. (الديباج المذهب: ص١٤٠).

مع الغزالي في ذلك اليوم. وكان يقول: إذا كان لابد للمريد من مطالعة كتب الزهاد، فعليه بتأليف الحارث بن أسد المحاسبي انتهى ما نقل عنه.

وأبو محمد صالح وأبو محمد يشكر المشار إليهما في كلامه فقيهان كانا بفاس وإشارته في طرح كتب القشيري إلى المعنى الذي أشرنا إليه من أنها طريق مخوفة، وليست بضرورية، لاسيما اليوم الذي اشتغل الناس بها عما هو المقدم عليها، وبمثابة الأساس فيها. وما زلت أتمنى أن لو قيض الله تعالى رجالاً لهم حظ من العلوم وعناية بهذه الطريق إلى تلخيص كتاب الإحياء. فإن كتاب جمع من العلوم المحتاج إليها ما لا يوجد في غيره، لاسيما الدواخل والشواغل المفسدة للمعاملات، ومعرفة عيوب النفس، وكيفية مُداواتها فهو فيها غاية المطلوب، لكنه يشوبه من الاستشهاد بالأحاديث الواهية الإسناد ما يضر بالجاهل إذا لقي الله، فإنه يعتقد جميع ما فيه صحيحًا لا مطعن فيه وأشدها عليَّ أيضًا من هذا ما شحنه به من العلم الذي يسببه علم المكاشفة، وهو الذي عبر عنه الشيخ أبو محمد الفشتالي بالعالم الغائب، فإن فيه أمورًا يخفى غورها على كثير، ولخفاء أكثرها يضر العامة سماعها لأنهم عن فهمها بمعزل.

هذا ما حضرني من القول في ذلك والميل مع إحدى الطائفتين، مع التبري من كثير مما جرى منها في الاحتجاج من الغلو والإفراط.

وأما الكلام على جميع فصول المناظرة فصلاً فصلاً، فلا أقدرُ عليه، وأنا معترف بالعجز عنه، مع أن الكلام فيه ينتشر جدًا حتى يخرج عن الحد، فإن قول المناظر: إن أكثر أهل الزيغ كان ضلالهم من إتباعهم الكتب دون شيخ بصير بالطريق، دعوى مجردة، يطالب عليها بالدليل، وما يؤمنه من عكسها عليه؟ فيقول خصمه: أكثرُ من هلك إنما كان بإتباع أشياخ يظنونهم أئمة هدى فيُضلونهم. وربما يشهد لهذه الدعوى أن أكثر أهل الزيغ منسوبون لشيوخ النِّحل، كالسبئية أتباع عبد الله بن سبأ، والكاملية أتباع أبي كامل، والبيانية أتباع بيان بن سمعان، والمغيرية أتباع المغيرة العجلي، والمنصورية أتباع أبي منصور العجلي، والخطابية أتباع أبي الخطاب الأسدي، إلى غير ذلك من الفرق التي يطول ذكرهم، حتى السبْعينية أتباع ابن سبعين، فيقول الآخر: إنما طلب أشياخ الهُدى، لا أهل الزيغ، فيقول خصمه:

وكل شيخ إنما يدْعو لما يزعم أنه الحق وبأى شيء يُعرف الحق من الباطل، وبأى أمارة أعرف، كون هذا الشيخ مُحِقًا في مذهبه، صادقًا في دعاويه، مالكًا لأحواله، غير مملوك لها، وأنا إن كنت مميزًا بين هذه الأحوال، لم أحتج إليه، وإنما حاجتي إليه في تمييز الصحيح منها من السقيم، ولعل من أظنه مُحِقًا هو المبطل، ولا سيما إن كان ذا كرامة، فإن النفس إليه أميل، وأنت تقول: إنه ربما يكون في يد شيطان، فأي شيء اعتمده مع هذا الاحتمال ؟ وقد سلمنا أن الفرق بين الفريقين عسير.

فإن قلت: فأحسن الظن بالجميع وأتَّبع كل من رَأيت.

قلت: لم أمن أن يكون من اتبعتَ هو الزائغ فيحتاج في معرفة الشيخ المُحِقِّ إلى شيخ هدى يُبين لنا الحق من الباطل وما لزم في الأول لزم في الثاني إلى غير ذلك مما يسع عنده مجال القوْل، فرأيت الاقتصار على الغرض المقصود اللائق، فأعرضت عن تتبع الفصول، معترفًا بالتقصير حالاً ومآلاً اعترافًا حقيقيًا وأنا أحُضُّ الناس على الحق، ولا أقوم بواجبه، وأدعو إليه وأنا أبعد الناس منه أسأل الله العفو بمنِّه.

* * *

حكم الالتزام بالشيخ في التربية الصوفية

تأليف

الشيخ المربِّي الحسن بن مسعود اليوسي

رحمه الله

المتوفى سنة ١١٠٢هـ

ترجمة اليوسي

أبو علي نور الدين الحسن بن مسعود بن محمد بن علي اليوسي – نسبة إلى بني يوسي بالمغرب الأقصى –.

ولد حوالي سنة ١٠٤٠هـ بمنطقة ملوية العليا من بلاد فازاز، وتعلم بالزاوية الدلائية، وتنقل في الأمصار، فأخذ عن علماء سجلماسة، ودرعة، وسوس، ومراكش، ودُكالة، واستقر بفاس مدرسًا، واشتهر.

قال العياشي في رحلته:

من فاته الحسن البصري يصحبه فليصحب الحسن اليوسي يكفيه، وحج وعاد إلى بادية المغرب فمات في قبيلته سنة ١١٠٢هـ، ودفن في (تمزرنت) بمزدغة، له **مؤلفات كثيرة منها:**

- المحاضرات (ط) في الأدب طبع طبعة حجرية سنة ١٣١٧هـ.
- فتح الملك الوهاب أو الفتوحات السوسية (في التفسير).
- زهر الأكم في الأمثال والحكم (في الأدب).
- الفهرست (وهو ترجمة له ولشيوخه).
- رحلته.
- قانون أحكام العلم (ط).
- ديوان أحكام العلم (ط).
- ديوان شعر (ط).
- القصيدة الدالية (ط).

وللتوسع في مؤلفاته وأماكن وجود مخطوطاتها انظر مقدمة رسائل أبي علي اليوسي ص ٥٤ – ٦٤.

- رسائله طبعت باسم (رسائل أبي علي الحسن بن مسعود اليوسي في جزأين بتحقيق فاطمة خليل القبلي).

* * *

نص الرسالة الشيخ اليوسي

بين يدي النص

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه الرسالة جواب لعدة أسئلة أرسلها أحد المريدين إلى الشيخ حسن بن مسعود اليوسي المتوفى سنة ١١٠٢هـ يسأله عن أمور فقهية وأمور سلوكية في التصوف.

وقد اكتفيت من هذه الأجوبة بما يخص موضوعنا وهو السلوك على يد شيخٍ مُرَبٍّ يرشدُ المريدَ إلى الله.

ولا شكّ أن لهذه الرسالة أهميةً خاصةً تدلنا على أن المسألة ثارت من أجلها الخصومة بين المتنازعين في أواخر القرن الثامن الهجري في الأندلس- وهي قضية التزام المريد بالشيخ – هذه القضية بقي الحديث عنها مستمرًا حتى القرن الحادي عشر الهجري، وهذه الرسالة تتضمن البحث والسؤال عن حكم الالتزام بالشيخ، ومدى هذا الالتزام وكيفيته وأدبه، ودرجاته، واختلاف الحكم بذلك بنوع السلوك، ومؤلفها من كبار علماء الصوفية في عصره علمًا وعملاً وسلوكًا.

والحمد لله ربّ العالمين.

* * *

السؤال:

ما حكم الشيخ ؟ هل الوجوب أو الندب أو الجواز ؟ وعلى الوجوب هل على الفور أو التراخي ؟ وهل لابد منَ ملاقاة الشيخ عند أخذ الورد، أو يكتفي بواسطة لعذرٍ كالأنوثة والبعد...

فأجابه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وبرّد ضريحه، وأسكنه من الجنان فسيحه- بما نصه بعد البسملة والصلاة على النبي ﷺ بقوله:

أما حكم الشيخ فاعلم أنَّ كل مكلَّفٍ جهل مسألة في دينه، فلابدّ أن يطلبها ويسأل عنها، وكل من علَّمه إياها فهو شيخه فيها مباشرة، أو بواسطة، وهذا واجب. وأما الشيخ المذكور في طريق التصوف فهذا لابدُ منه في حق المريد السالك إن لم يكتف عنه بأخٍ صالحٍ، وقد اختلف المتأخرون في الاكتفاء عنه بالكتب فقيل: نعم، إن كان ذكيًا، وإن كان غبيًا فلابدً له من شيخ، وهو أكمل على كل حال، وقيل: يختلف ذلك باختلاف المَجاهدات: ففي مجاهدة التقوى لا يجب، ولكن وجوده أحسن، وفي مجاهدة الاستقامة كذلك، وهو فيها أوكد، وفي مجاهدة الكشف أعني طريق تجريد النفس عن رذائلها ورعوناتها لتتمكن فيها الحقيقة واجب، اللهم إلا أن يغني الله تعالى عنه بالجذب، والتراخي لا يذكر في الدين، والتوسط عند الضرورة لا غنى عنه.

وأما الزيارة فليست من ذاتها واجبة، وإنما المراد ملاقاة الشيخ ومشاهدته، للاستفادة منه، وكان من حق المريد إذا صحب شيخًا ألا يفارقه طرفة عين، لأنه يستفيد من قوله ومن فعله، ويستمد من مشاهدته، فلا ينبغي له أن يفارقه لوْ أمكنه ليلاً أو نهارًا، حتى يكمل ويأذن له في الفراق، كما أن الرضيع لا يفارق أمه حتى ينفطم، ولكن ضرورات المعاش تلجئ المريد إلى الفراق، فمتى أمكنه الاجتماع فلا يفلته طالبًا للمعاش الروحاني الذي يبقى له، ولا يعدُّ ذلك بمنزلة فاضل من المسلمين، أو أخ، أو قبر، مما يقول: هل زيارته واجبة أو مستحبة. كما قررنا لكم فافهموه.

نعم لو كمل وانفصل عن شيخه، ولم يبق عليه [١] إلا التبرك والمكافأة وقضاء الحقوق، كانت الزيارة إذ ذاك متأكدة لذلك، وتختلف باختلاف [الناس] [٢] قوة وضعفًا، قربًا وبُعدًا، وبعد الموت إن قام له [٣] في نفسه بيان أنه باقٍ على التّربي والاستمداد منه، كحال الحياة فهو كالأول، وإلاَّ فكالثاني.

وأما صحبة المريد شيخًا آخر بعد موت الأول، لتكميل ما بقي عليه فهو على أصل الجواز، كما تتخذ للرضيع ضِئر، إن ماتت أمه، ولكن من المشايخ من لا يقبل ذلك، حماية لقلب المريد أن يتزلزل أو يضعف، فمن علم من شيخه ذلك فليمسك، وحينئذٍ إن كان شيخه متصرفًا بعد الموت فبها،وإلا ناب عنه قطب الوقت فلا بأس، وإلاَّ فيرجى له ببركة الصدق والوفاء بالعهد وحسن الأدب، أن يجعل الله لـه مـن أمره فرجًا، والله بكل شيء محيط.

وأما الوِرْد: هل له وقت معلوم، إلى آخر المسألة؛ فذلك أمر موكول إلى الشيخ الذي يعطيه، وعلى المريد تقليده. وأما التحدث بالورد إذا كان سرّا، وهو ما يكون في طريق الأسماء، أو في طريق الذكر، فلا ينبغي مخافة أن يسمعه من لا يريده، فيكون ذلك ابتذال له.

وأما اجتماع على ذكرٍ واحد فليس من السُّنَّة، ولكن إن جرى العمل بشيء من ذلك من غير أن يقع منكر، ولا تغيير سنة متقررة فيغتفر إبقاء لروايح [٤] الدين ما أمكن. وأما تحريك [٥] المريد عند السماع فلا يكون اختياره [٦] حتى ينظر أيقوم أم لا، بل يجب عليه أن يجلس متأدبًا مع الحق تعالى، مجاهدًا قلبه في الحضور، فإن نزل عليه وارد بغير اختياره بقي في حكمه حتى يرتفع، والمعصوم من عصمه الله، وفي هذا كلام لا يسعه المحل.

---

(١) في ط: له.

(٢) ما بين معقوفتين ليست في ط.

(٣) ليست في ط.

(٤) في ط: روائح.

(٥) في ط: تحرك.

(٦) في ط: فلا يكون على اختياره.

وأما نداء الشيخ عند الشدّة فلا بأس به، وليتوسل بجاهه إلى الله تعالى، وكيف ما أمكنه التعبير فلا بأس، وليحافظ على الأدب.

وأما النظر إلى وجه الشيخ فحسن، ولكن كرهوا الإكثار منه مخافة زوال الحياء. وأما حضور الشيخ عند موت الفقير، أو عند السؤال، أو عند الميزان، فهو من الأمور الجائزة الفضلية [١]، ولا ينبغي إطلاق القول بامتناعه ولا لزومه، وقد وقع للشيخ زَرُّوق في كتبه إنكار على من يلزم ذلك، وسألت شيخنا الإمام الجامع[٢] أبا عبد الله محمد بن ناصر[٣] رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أيحضر الشيخ وفاة المريد ؟ فقال: الشيخ الكامل يحضر هو، أو روحاني على صورته.

وأما الشفاعة فلا تنضبط [٤]، بل هي فضل من الله تعالى، فجائز أن يمنحها[٥] الشيخ للمريد وحده، أو له ولغيره، بخصوص أو عموم.

وأما السبحة فهي عدة [٦] الفقير وآلته وشعاره [٧]، فلا ينبغي له أن يفارقها، وأما إخفاؤها وإظهارها فعلى حسب نيته؛ فإن خشي رياءً فالإخفاء أولى، وإلاّ فإن قصد تنبيه غافل، أو إقتداء مقتد، فالإظهار أولى، وإلاّ فسواء الإخفاء والإظهار، ولا بأس أن يظهرها قصدًا لإظهار الزّي دفعًا للضرر، كالخوف في الطريق، ولا يجوز ذلك لاستجلاب دنيا.

* * *

---

(١) في ط: الفضيلة.

(٢) ليست في ط.

(٣) في ط: أبا عبد الله بن ناصر.

(٤) في ط: تضبط.

(٥) في ط: يُمنحها المريد.

(٦) في ط: عمدة.

(٧) في ط: وشغله.

جواب مسألة سلوك طريق الصوفية

هل يصحُّ ذلك بالكتب الموضوعة فيه ؟ أو لابد من الشيخ
وفيه ذكر الطريق الموصل إلى الله
للشيخ المحقِّق العالم الرَّباني محمد بن إبراهيم بن محمد
المعروف بابن عباد الرُّندي النفزي

سؤال في علم التَّصوُّف

[سؤال أبي إسحاق الشاطبي لابن عبَّاد عن الشَّيخ والسلوك]:

كتب به من غَرْناطة قاعدة الأندلس الشيخ العالم العارف المحقق سيدي أبو إسحاق الشاطبي – رحمه الله– للشيخ المحقق العالم الصالح الرَّباني أبي عبد الله سيدي محمد بن إبراهيم بن محمد بن مالك بن إبراهيم بن يحيي بن عبَّاد النفزي الرّندي، أفاض الله علينا من بركاتهم، ومنحنا حظًا وافرًا من عنايتهم.

فأجاب رحمه الله ونفع به بما نصه:

الحمد لله حقَّ حمدِه، والصَّلاة والسَّلام على سيِّدنا محمد رسوله وعبده، وعلى آله وصحبه وسلم. من محمدٍ بن عبَّاد لطف الله به إلى أبي إسحاق إبراهيم الشاطبي وصل الله حفظه، وأجزل منْ خير الدَّارَيْن حَظّه، بمنّه وكَرَمِه. سلام عليكم ورحمة الله وبركاته. أما بعد:

فقد بلغني كتابكم، وتعرفت منه ما طلبتم (١). والذي أُعلمكم به – قبل كل شيء– أني لست بأهل للأخذ في مثل ذلك ولا أستحسنه من نفس لوجوه:

أحدها: أني أعلم قصور باعي في فنِّ التَّصوف من قبل أني لم آخذ فيه مع من له ذوق وتحقّق فيه من أهله، ولم أُعْنَ بتطلبهم والبحث عليهم. وأكثر شأني إنما هو الاشتغال بمطالعةِ بعضِ كتب القوم لا غير، فإن تكلَّمتُ في ذلك بشيء كنت عُرْضَةً لوقوعِ الزَّلَلِ والخطأ منِّي كثيرًا.

والثاني: أنَّ في ذلك من سوء الأدب معهم، لأنهم عباد الله المخصوصون بالقرب والولاية له، ومن هو في غاية البعد ونهاية الأجنبية منهم في النسبة، كيف يجمل به أن يخبر عنهم أو يذكر حالهم، والكلام على الأمر المطلوب يستدعي ذلك.

والثالث: أن النية منا يبعد تخلصها في ذلك؛ إذ غاية ما يعرض أن يكون كلامي فيه تعليمًا لجاهلٍ بأمرٍ غيرِ واجبٍ عليه في ظاهر الشرع، ولا يصح ذلك إلا ممَّن

---

(١) بعده في الرسائل الصغرى ص١٠٦: وقد تصفحت كل واحد من الكتابين اللذين بعثتم بهما إلى سيدي أبي العباس القباب وعلمت مضمنهما.

فرغ من تأديب نفسه وعمل على خلاصها بما هو بصدده من ارتكاب الآثام، واجتناب الإجرام، فإن اشتغل مع هذه الحال بغيره في شيء لا يلزمه لم تتخلص فيه نيته، ولم تتحصل له أمنيته، وكان متكلفًا آخذًا بما لا يعنيه [1].

فهذه وجوه ثلاثة في كل واحد منها كفاية في وجوب الكفِّ عن هذا الأمر، لكني أقول – على حسب ما ألفناه واعتدناه من الاسترسال في مثل هذا على سبيل القربة والحسبة -: قد قرأت كتابيكم وفهمت مُضمَّنَهما، ولا يمكنني أن أتكلم على جميع فصولهما بتصحيح أو إبطال، لأنَّ الكلام فيهما قد طال وتشعَّب وذهبَ كلٌّ مذهب.

وأنا أذكر لكم ما فهمته في أمر الشيخ وما ظهر لي في كيفية بداية السلوك إلى الحق على حسب الاختصار والإيجاز، لأني أرى الكلام في هذا الفن وما يتعلق به، القليلُ منه أولى من الكثير، والإيماء والتلويح، أبلغ في الإفصاح والتصريح.

وبذلك يتبين ما عندي من فصول المناظرة، ولا ألتزم كون ما أذكره صحيحًا في نفس الأمر حتى نحتاج إلى نصب الأدلة والبراهين على ما ندعيه، وإنما نسوق ذلك على حسب مذهبٍ من المذاهب، والمتجرد لذلك يصححه أو يبطله إن أحب.

وما وقع فيه من نوع استدلال على مطلب من المطالب، فأنا في ذلك متبرع، فإن صحَّ ذلك الدليل فهذا المطلوب، وإن بطَل لم يلزم من بطلانه بطلان المدلول، ويبقى المذهب قابلاً للتصحيح أو الإبطال من غير أن يتوجه عليّ مطالبةٍ بذلك.

والحامل لي على سلوك هذا السبيل ما فيه من وجدان السلامة لي من الخطر الذي يتعرض له كل من يتكلم على طريق التصوف مِمَّنْ لا تحقيق له فيه، ويدّعي صحة ما ينظره بعقله وفهمه وينسب ذلك إلى القوم، ولعلَّ شيئًا من ذلك لا يصح عندهم، فيكون بذلك مفتريًا كذّابًا عليهم.

ثم فيه من سوء الأدب معهم والتقدم بين أيديهم ما لا يستقيم به شيء، وعند ذلك يكون الخرس والبكم وذهاب الحس والحركة أولى به في عاقبته، فيخلص بذلك من شر لسانه ويده.

---

(١) إشارة إلى الحديث النبوي: عن عل بن أبي طالب ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: "من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه" رواه الإمام مالك في الموطأ: ٢/ ٩٠٣، والترمذي رقم ٢٣١٨، ٢٣١٩، وابن ماجه ٣٩٧٦، والحديث صحيح (جامع الأصول: ١٠/ ١٣٤، ١١/ ٧٢٩).

ثم إن ذلك لا يمنع من حصول الفائدة لمن أراده الله تعالى بذلك، فعلى العبد أن يعمل على خلاص نفسه، ولا يلزمه اتباع مرضاة غيره. وقد قيل: "رضا الناس غاية لا تدرك"، فإن استحسنتم ذلك وانشرحت له صدوركم فَبِها ونِعْمَتْ، وإلاَّ فاجعلوني أحدَ المتناظِرِيْن، وقدِّروا كلامي في ذلك مذهبًا ثالثًا لهم، وسلوا عن جميعها من يَدُلُّكم الله تعالى عليه ويهديكم إليه. وإن رأيتم أن تعلمونا بما يستقرّ عليه الحال من بيان أو إشكال فحسن، والله تعالى يفتح علينا وعليكم وهو الفتّاح العليم.

الذي أراه أن الشيخ في سلوك طريق التصوف على الجملة أمر لازم لا يسع أحدًا إنكارُه، وكان هذا من الأمور الضرورية، لكن الشيخ شيخان: شيخ تعليم وتربية، وشيخ تعليم بلا تربية.

فشيخ التربية ليس بضروري لكل سالك، وإنما يحتاج إليه من فيه بَلادةُ ذِهنٍ واستعصاء نفس. وأما من كان وافر العقل منقاد النفس فليس بلازم في حقه، وتقيده به من باب أولى.

وأما شيخ التعليم فهو لازم لكل سالك، وكتب أهل التصوف مرجعها إلى شيخ التعليم، لأن الاستفادة منها لا تصح إلا باعتقاد الناظر فيها أن مؤلفها من أهل العلم والمعرفة، وممَّن يصح الاقتداء به، ولا يصح هذا الاعتقاد إلاَّ من قبل شيخ معتمد عليه عنده، أو من طريق يثق به، فإن كان ما يستفيد منها بيِّنًا موافقًا لظاهر الشرع اكتفى بذلك، وإلاَّ فلابدَّ له من مراجعة شيخ يبينه له. فالشيخ إذن لابدُ منه على كل حال، لأن الشيخ دليل على طريق الله تعالى بمنزلة الدليل على الطريق المحسوسة، كما ذكره أصحاب المناظرة. وقد قيل: "من لم يكن له شيخ فالشيطان شيخه". أما كون شيخ التربية لازمًا لمن ذكرناه من السالكين فظاهر، لأن حجب أنفسهم كثيفة جدًا، ولا يستقل برفعها وإماطتِها إلاَّ الشيخ المربي، وفيهم يتحقق أكثر ما ذكره مشرتطو الشيخ من أصحاب المناظرة وألزموه لخصومهم، وهم بمنزلة من لهم علل مزمنة من المرض، فإنهم لا محالة يحتاجون إلى طبيب ماهر يعالج عللهم بالأدوية الظاهرة.

وأما عدم لزوم الشيخ المربي لمن كان وافر العقل منقاد النفس، فلأن وفور عقله وانقياد نفسه يغنيانه عنه، فيستقيم له من العمل بما يلقيه إليه الشيخ شيخ التعليم، أو

يأخذه من الكتب ما لا يستقيم لغيره، وهو واصلٌ بإذن الله تعالى، ولا يُخاف عليه ضرر يقع له في طريق السلوك إذا قصده من وجهه، وأتاه من بابه، على ما نذكره إن شاء الله تعالى. إلا أنه قد لا يكمل كما يكمل من تقيد بالشيخ المربي، لأن النفس أبدًا كثيفة الحجاب عظيمة الأشراك، فلابدَّ من بقاء شيء من الرعونات فيها، ولا يزول عنها ذلك بالكلية إلا بالانقياد للغير والدخول تحت الحكم والقهر، ولذلك قلنا إنه من باب الأولى.

فإن تقيَّد به لزمه من الأحكام التي يلتزمها مع الشيخ ما لزم الآخر، فيجب عليه أن يطالعه بجميع أموره ويعرض عليه ما يستفيده من شيخ التعليم ومن الكتاب، ولا يعتمد على شيء من ذلك ولا يعمل به إلا بإذنه.

واعتماد الشيخ المربي هو طريقة الأئمة المتأخرين من الصوفية، وشأن سالكي هذه الطريقة تهذيب أخلاقهم ورياضة نفوسهم بما يُلزمهم من الدُّخول في الخلوة، وملازمة الذكر الذي يلقنه لهم، والتقليل من الطعام والكلام والمنام، إلى غير ذلك من الأحكام التي يلتزمون بها مع الشيخ المربي، فإذا تموا على سلوكهم تحت إيالة شيخهم كانوا كاملين وصلح الإقتداء بهم الصلاحية التامة.

* * *

شروط شيخ التربية

ويشترط في هذا الشيخ شروط ذكرها أئمة هذا الشأن - رضي الله عنهم- ويشترط فيه أن يكون مُنفردًا بالتربية للسالك.

واعتماد شيخ التعليم هو طريق الأوائل منهم، ويظهر هذا من كتب كثير مصنفيهم كالحارث بن أسد المحاسبي، والشيخ أبي طالب المكي[1]، من أجل أنهم لم ينصوا على شيخ التربية في كتبهم على الوجه الذي ذكره أئمة المتأخرين، مع أنهم ذكروا أصول علوم القوم وفروعها، وسوابقها ولواحقها، لا سيما الشيخ أبي طالب، فعدم ذكرهم له دليل على عدم شرطيته ولزومه في طريق السلوك، وشأن سالكي هذه الطريقة هو تهذيب أخلاقهم ورياضة نفوسهم باستعمالهم العلم الظاهر والباطن في أحوالهم التي تختلف عليهم من غنى أو فقر، أو صحة أو مرض، أو حضر أو سفر، أو رخاء أو شدة، أو فرح أو حزن، أو غير ذلك من الأحوال التي تتجدد عليهم، فيتصرفون في كل حالة من هذه الأحوال بما يلقيه شيخ التعليم إليهم من أحكام الشريعة والطريقة على ما يرونه لائقًا بحالهم، وأقرب إلى سلامة عقولهم وأبدانهم، من غير إفراط ولا تفريط.

ولا يشترط في شيخ التعليم الانفراد كما يشترط ذلك في شيخ التربية، وهذه هي الطريق السابلة التي انتهجها أكثر السالكين، وهي أشبه بحال السلف الأقدمين، إذ لم ينقل عنهم أنهم اتخذوا شيوخ التربية، وتقيَّدوا بهم، والتزموا معهم ما يلتزمه التلميذ مع الشيخ المربِّي، وإنما كان حالهم اقتباسَ العلوم واستصلاحَ الأحوال بطريق الصحبة والمؤاخاة بعضُهم لبعضٍ، ويحصل لهم بسبب التلاقي والتزاور مزيد عظيم يجدون أثرهُ في بواطنهم وظواهرهم. ولذلك جالوا في البلاد وقصدوا إلى لقاء الأولياء والعلماء والعبّاد.

وشيخ التربية في هذه الأزمنة متعذِّر، ووجودُهُ أعزُّ من الكبريت الأحمر، هذا هو الظاهر.

وإذا كانت هذه المسألة التي وقعت المناظرة فيها وهي من مبادئ تصور وجه

---

(١) تقدمت ترجمتهما.

السلوك وكيفيته اتسعت واستعجم أمرها، فكيف يكون الحال في نفس السلوك ومداواة ما يعرض فيه من الآفات والعلل، ولست أدري أى المصيبتين أعظم: فقد الشيخ المربِّي، أو عدم التلميذ الصادق فـ (إنّا للهِ وإنَّا إليْهِ راجِعون) [البقرة: ٢/١٥٦].

فإن قيل: فماذا يصنع إذن من يلزمه اتِّخاذ شيخ التربية في هذا الزمن الذي بلغ الغاية في الفساد، واستولى فيه الجهلُ على كافة العباد ؟ وهل يستقيم له سلوك سبيل المتقدمين في زمانهم وهو أحسن الأزمان، ومع إخوانهم وهم أفضل الإخوان؟ وذلك لقربه من زمن النُبوة التي انتشرت فيه أنوار الإيمان واليقين، وتمكن الدين بذلك أي تمكين، فالمؤمنون كلهم إذ ذاك مستقيمون في عقائدهم وأعمالهم وأحوالهم، والكائن بينهم على غير سبيلهم ومناهجهم نادر، وما أرى هذا إلاَّ بعيدًا، لا سيما مع بلادة ذهنه واستعصاء نفسه على حسب ما فرضتم.

فأقول: ليس ذلك ببعيد، وذلك أن حالة التصوف مخصوصة بمخصوصين، لا يفتح بابهما ولا يرفع حجابهما إلاَّ لمن آثره الحق تعالى واصطفاه، واختصه واجتباه.

وكل ما اصطفاه الحق تعالى واختصه لا سبيل إلى كون من الأكوان إليه، بل يتولاه الحقُّ تعالى بحفظه ونصره، ويَمُدُّه بمعونته ويسره، وعليه أن يفعل ما يفعله سالكو تلك الطريق، وذلك بأن يفرّ عن مواضع الفتن والشرور، ويعتزل مجالس العامة والجمهور، ويقطع عن نفسه العلائق الظاهرة التي تدعوه إلى ارتكاب الآثام والفجور. فإذا فعل ذلك فليبحث عن أخلاق السلف وأحوالهم مع الله في إقامة عبوديته وإخلاص مساعيهم إليه، وليطلب ذلك في مظانه وعند أهله، وفي كتب أئمة هذا الشأن، وليأخذ نفسه بالعمل بما يستفيده من ذلك ولو مسألة واحدةً، مستعينًا بالله تعالى ومتوكِّلاً عليه، ومجتنبًا للَّغو والتَّنطُّع. فإذا قام بذلك على ما ينبغي له فقد التحق بالأولين، وحاز قصب السبق في الآخرين، وكان من الغرباء الذين "طوبى لهم" (١)، وعند ذلك تترادف عليه أنواع المزيد، ويستمر في سلوكه على نهج سَديد،

---

(١) فيه إشارة إلى حديث أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: " بدأ الإسلام غريبًا وسيعود غريبًا، كما بدأ، فطوبى للغرباء "، رواه الإمام مسلم رقم ١٤٥، والترمذي ٢٦٣١، جامع الأصول: ١/ ٢٧٥.

ويَبعث الله إليه من الهداة المرشدين من تسكن إليه نفسه ويطمئن به قلبه. وقد يقيض الله تعالى في أثناء ذلك شيخاً ربَّانيًا يُرقِّيه بهمَّته في أسرع وقت، وقد قال تعالى: (والذين جاهدوا فِينا لنَهْدِيَنَّهُم سُبُلَنا) [العنكبوت: ٢٩/٦٩]. وليس على المريد إلاّ تصحيح نيَّته مع الله تعالى، وتحسين ظنه به، فإذا هو قد وصل، بل لا مدخل له في هذا على التحقيق. فإذا فرضنا شخصًا انبعثت همَّته إلى سلوك هذه الطريقة واجتهد في الأعمال التي ذكرناها ولم تظهر له بارقة من نور، وبقي في ظلمات الجهل والغرور، فليعلم حينئذ أنه لم يؤهَّل لهذه الطريقة، ويكون حاله إذ ذاك حال عامّة الأفراد الذين شأنهم الاقتصار على إتباع ظاهر الشرع، والعمل على طلب الجزاء والعوض، فيلزمه الرجوع إلى علماء الظاهر في نوازله، (كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورًا) [الإسراء: ١٧/٢٠].

والذي ينبغي أن يعتمده المريدون في بداية أمرهم – قبل احتياجهم إلى شيخ أو كتاب يستفيدون منه جزئيات السلوك – أن يُصحّحوا قصدهم بمراعاة الصدق مع الله تعالى، فمن أراد أن يكون الله تعالى معه فليلزم الصدق فإن الله تعالى مع الصادقين، قال ذو النون المصري [١] رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: " الصدق سيف الله ما وُضع على شيء إلاّ قطعه "، وذلك بأن يكلفوا أنفسهم ويستعملوها بمقتضى حال التصوف من البراءة من الدعوى، والعكوف بالقلب على باب المولى، وحسن الظن وصدق الرجاء، والوقوف بين يدي الله تعالى على قدم الهيبة والحياء، فبالتزامهم لهذه الأشياء وحمل أنفسهم عليها يستنجزون من الله تعالى الموعود، ويصلون إلى المرغوب والمقصود. والقاصد إلى سلوك طريق التصوف بما يضاده من الاختيار والدعوى وشدة الطلب وقوة الحرص وغلبة الطمع كطالب الماء بجذوة نار [٢]. وقد

---

(١) تقدمت ترجمته.

(٢) في الأصل: كطالب في الماء بحدوث نار، وهو اقتباس من البيت المشهور من قصيدة لأبي الحسن علي بن محمد التهامي (ت ٤١٦ هـ).

ومكلفُ الأيام ضدّ طباعِها ... متلمس في الماء جذوة نار

وأول القصيدة:

حكم المنية في البرية جاري ... ما هذه الدنيا بدار قرار

(الأعلام ٤/ ٣٢٧).

قالوا: أبواب الملوك لا تقرع بالأيدي، بل بنفس المحتاج، وليعلم المسترشد أن حالة التصوف أثرة من الله تعالى وتخصيص لبعض عباده وعناية بهم، ولقد كانوا منفردين بحالهم عن أشكالهم، ولا مطمع لغيرهم في الإحاطة بكنه أمرهم، كما قال المشايخ: "الصوفية أهلُ بيتٍ واحدٍ لا يدخل فيه غيرُهم "، وذلك أن الله تعالى لما أراد أن يكونوا له أهلُون من خلقه، ومعنى ذلك أن يكونوا به ولَهُ، قذف الإيمان في قلوبهم وكتبه فيها، وأيّدهم بروح منه، وكل ذلك من غير تقدم وسيلة ولا سببيّة منهم. فلما منَّ عليهم بذلك وأشهدهم تلك المنّة فتح لهم حينئذٍ باب اللَّجأ والافتقار إليه، ورأوا أنفسهم بعين العجز وقلة الحيلة وغاية الضعف والفاقة. فلما فتح الله لهم هذا الباب تلقاهم منه بأنواع التحف والكرامات والألطاف والمنن، تحقيقًا لوعده في كفاية عباده المفتقرين إليه واللائذين بجانبه، فازدادت إذ ذاك أنوار إيمانهم وتضاعفت، والحق تعالى يصرفهم في أحوالهم وأعمالهم على حسب ما يلمح لهم من الأنوار، وما يجلي لقلوبهم من الأسرار، فلم يزل هذا دأبهم، وملازمة باب الله تعالى شأنهم ومذهبهم، إلى أن وصلوا إلى مقام الإحسان، وهنالك تراءى لهم مقام التوحيد، وتحققوا بخالص التجريد، فانمحت إذ ذاك رسوم بَشَريّتهم، وبطَلَت أحكام أنيتهم. وعند وجود العِيان، فُقدت الأعيان. **(وقل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقًا)** [الإسراء: ١٧/٨١].. وهذه هي الغاية التي هي بغية أعمالهم، والمُنية التي استحقروا في جنب نيلها بذل نفوسهم وأقوالهم، وبذلك يتحقق لهم إخلاص عبوديتهم لربِّهم، ويتخلصون من رؤية إخلاصهم، ولا مطلب لهم سوى هذا. ويستوي في هذا مجذوبهم وسالكهم، إلاَّ أن المجذوبين أوصلهم إلى هذا المقام في أقرب زمان من غير معاناة ولا تعب، والسالكين على عكس هذا، وجميعُهم لم يُخلِهمُ الله تعالى من وجود كلاءته ورعايته في أطوارهم كلها، من بداية ونهاية، فكانوا بذلك منفعلين لا فاعلين، ولذلك قال الشبلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: " الصوفية أطفال في حجر الحق".

فإن قلت: هذا جبر محض، وأنت لا تقول بالجبر.

فأقول: التعبير ههنا بالجبر ظلم في حق هذا المقام، لأن مفهوم الجبر لا يتصور إلاَّ في عالم الحجاب والفرق، حيث يتصور وجود الجابر، والمجبور، والمجبور

عليه، وما به يقع الجبر، والمعدومات كلها أوهام وخيالات عند أرباب الكشف والشهود. والجبر في هذا العالم باطل قطعًا، لأن لسان الشرع أثبت الاختيار والكسب للعبد، وعليه يقع الثواب والعقاب. وأما في حضرة الجمع وشُهود الأحدية فلا يتصور وجود الجبر، فأنتم ترون هذه الحال كيف اختصت بتولي الحق سبحانه لمن اختصه بها، من غير أن يكله إلى طلب أو سعي يعتمده بنفسه.

فالسالك لطريقهم ينبغي له أن يسلكه على هذا النحو ولا ينحرف عنه، وليتخذ مثلاً حاله فيما فهمه من حقيقة طريق التصوف وشرف قدر من اتصف به، عبرة يتوصل بها إلى منازلته والتحقق به، ولا شك أنه يتحقق ضرورة فهمه لذلك وتعقله له، ولولا ذلك لم يطلبه ولم يحرص على التوصل إليه، إذ لا يتصور طلب شيء لا يتعقل فهمه بذلك وتعقله له، إذ ليس من تلقاء نفسه، بل هو مجعول فيه بواسطة عقله المهيأ لذلك، فإذا نظر إلى هذا علم أن الله تعالى أنعم عليه في هذا التصور والتعقل نعمًا ثلاثًا: وجدان العقل وتهيؤه لإدراك هذا الشيء النفيس، ونفس التصور والإدراك، وجميع ذلك حاصل له من غير حول منه ولا قوة ولا ثبوت أهلية. وكم من شخص لم يرزق واحدة من هذه الثلاث فضلاً عن مجموعها، فإذا أحاط علمًا بما ذكرناه، كان لله تعالى عليه نعمة رابعة، وهي أكبر هذه النعم وأجلّها، معرفته بأن لا مدخل له في شيء منها. فهذه أربعٌ من النعم. فإذا كانت على ذكر من العبد وتيقظ لها، وقصد إلى نيل ما تصوره وحصوله له، فأول ما يتبادرُ إلى ذهنه رؤية عجزه وفقره وعدم قوته وحيلته، وأن المان بذلك والقادر عليه مولاه عزَّ وجلَّ، وأنه لا يسعه في الوصول إلى ذلك والظفر بما هنالك إلاَّ التَّأدُّب بين يديه، وفراره من نفسه إليه، واعتماده في جميع أحواله عليه، وعند ذلك يكفيه كل مؤونة، ويهون عليه كل صعب، ويُيَسَّر عليه كل عسير، ويكون له في هذا الشهود والنظر مجالٌ للعبَر، بحيث يحمله على أن لا يتحرك لطلب ولا سبب بتخير منه، فإن دام على التيقظ في هذا فقد وصل إلى مقام ينتظم له كل مقام، وحصل على مرام يستحقر في جنبه كلَّ مرام، وإن لم يحصل له هذا التبادر، بل انزعج في الحال إلى طلب سبب يصل به، غافلاً عن المنعم عليه بالنعم المذكورة ابتداء من غير استحقاق، وغير ذاكر له، كانت مصيبته بذلك أعظم من مصيبته بعدم نيل ما طلبه، ومن تعبه في

الطلب ومن ضيق صدره من التعب، فحينئذٍ يكون رجوعه إلى تصحيح ذلك أولى به، وهذه هي الإنابة التي هي مقدمة الهداية، وإنما حُرِموا الوصول بتضييعهم الأصول".

ثم بعد هذا يعمد إلى عملٍ واحدٍ مثلاً من أعمال أهل السلوك مما يتعين عليه القيام به، وقد كان حصل له عمله من قبل، ولو لم يكن إلاَّ توبةً عن معصية أو تورعًا عن شبهة، أو غير ذلك من أعمال ظاهرة أو أعمال باطنة، ويبادر إلى إيقاعه مخافة فوته، ولا يترقب وقتًا ثانيًا يتوقف فيه وجدان مطلبه من شيخ أو كتاب. فإذا فعل ذلك مراقبًا لله تعالى، ومصحِّحًا تقواه له، وعاملاً بما أمره به، فقد حصل على أعظم الرجاء في أن يعلِّمه الله تعالى ما جهله مما يحتاج إليه في سلوكه تحقيقًا لوعده في قوله عزَّ وجلَّ: (**واتقوا الله ويعلمكم الله**) [البقرة: ٢/٢٨٢]. وفي قوله عزَّ مِنْ قائل: (**يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانًا**) [الأنفال: ٨/٢٩]، ويكون ذلك إما بأن يقيض له شيخًا يهديه ويؤدبه، أو يفتح عليه من كتاب، وإما بأن يلقي ذلك في قلبه من غير توسط بسبب من الأسباب، ألا يرزق الله عبده المؤمن من حيث لا يعلم ؟ ومن الرزق الغير المعلوم للعبد أرزاق العلوم والفهوم. وكم من مسألةٍ مشكلةٍ على بعض الناس يتحير فيها فيسأل عنها من يظن به القدرة على بيانها والكشف عنها، فلا يصدق ظنُّه فيه، ولا يجد عنده معرفة ما أشكلَ عليه، ثم يستمع في ذلك البيان الشافي مِمَّن هو دونه ممن لا يظن به ذلك، فإن لم يكن ذلك بسؤال منه فواضح أن لا مدخل له في ذلك، وإن وقع منه السؤال فقد كان عند إيراده له قد تصوَّر في خاطره أمورًا جميلة، وهو ينتظر الجواب ببعض تفاصيلها، فيجيبه بأمر لا يتصوره جملةً ولا تفصيلاً، فيتحقق حينئذٍ كونه معزولاً عن أمره كله.

وحبَّذا ذلك، لأنه من جملة الأدلة لنا على وجود عزّة الله تعالى وكبريائه، إذ العزيز الكبير لا يتوصل إلى شيء مما عنده بقوة ولا حيلة، ولا سبيل لأحد إلى ذلك إلاَّ بتصحيح الصدق وإخلاص القصد، والتحقق بالافتقار والذُّل بين يديه، فهو المعطي المانع، لا مانع لما أعطى ولا معطي لما منع.

فهذا هو مبدأ طريق السالك إلى منازل حال التصوف، ولا نهاية له إلاَّ بالتحقق

بما تخلق به من المعاني التي ذكرناها لا غير، و (ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء) [المائدة: ٥/٥٤].

والأمر المتفق عليه عند العارفين أن لا وصول إلى الله إلاَّ بالله، ولا حجاب للعبد عن الله إلاَّ نفسه، والنفس لا تجاهد بالنفس، وإنما تجاهد النفس بالله، فإذا جوهدت النفس بالله لم يتصور في طريق السلوك قاطع ولا مانع، لوجود الله وكلاءته وتأييده للمريد السالك بما شاء، وكيف شاء، ولا تزال حجب نفسه الظلمانية والنورانية ترتفع وتزول شيئًا فشيئًا حتى يأتيه اليقين.

فإن قيل: هذا منزع غريب وأمر عجيب، لم يذهب إليه أحد من أهل السلوك، لا سيما أصحاب المناظرة، فإنهم فرضوا غاية للوصول ينتهي إليها السالك، وجعلوا بينه وبينها مفاوز ومهامه، وقد ترصد له فيها أعداء وقُطَّاع يمنعونه من السلوك، ويوقعونَه في أشراكهم وحبائلهم. وقد اتفق أصحاب المناظرة على هذا، وإنما اختلفوا هل يكتفي بالكتب في قطع تلك المفازات والمهامه ؟ أو لابد من الشيخ أيضًا ؟ ولم نرَ أحدًا من المصنفين اعتمد ما ذكرتموه، ولو كان صحيحًا لنصوا عليه ولاكْتَفَوْا به عن كل ما رسموه وطوَّلوا الكلام فيه.

فأقول: ما ذكرناه هو حاصل كلامهم ولباب ما عندهم، وليس ذلك بخلاف لهم. وكيف يكون ذلك، ومن كلامهم استنبطناه، وعلى منوالهم نسجناه ؟ لكن من المعلوم المقرر أن عقول الناس مختلفة، وفهومهم متفاوتة، وأحوالهم لا تجري على منهاج واحد، بل لكل منهم وجهة هو مُوَلِّيها، ولهم في ذلك أغراض الله أعلم بها، فترى بعضهم يرمز ويومئ، وبعضهم يصرِّح ولا يكني، وتجدهم يعبرون بعباراتٍ كثيرة والمقصود من ذلك معنى واحد، ويعبرون باللفظ الواحد والمراد منه معانٍ كثيرة، وتارةً يُفَصِّلون وأخرى يُجملون، وطورًا يُقْدِمون وطورًا يُحجِمون، وكل ذلك على حسب الوجوه التي يوجههم الله تعالى إليها، والمسالك التي يسلك بهم عليها. ولا شيء من العلوم أكثر اختلافًا فيما ذكرناه من هذا العلم.

فمن نظر إلى ما رسموه، وقصد إلى تعرف الحق منه، تشعبت عليه المسالك، ولم يحصل إلاَّ على الحيرة والدهشة، لا سيما مَنْ أَلِفَ العلوم الظاهرة، وتمرَّن فيها وجَبِلَ عليها، ثم قصد إلى تعلم علوم القوم والتصرف فيها على حسب ما تقتضيه

قواعد علومه، فإنه أبعد الناس عنها، وأشدهم إفلاسًا منها، وكل ما فهمه وأحاط به إدراكه لا يخرج عن مبادئ هذا العلم ومقدماته، وأما حقائقه فلا يحظى منها بشيء لمبايَنة ذلك لعلومهم المباينة التامة.

ولأجل ذلك وقع منهم الإنكار على الصوفية وامتحن كثير من المشايخ على أيديهم ونسبوا إلى الكفر والزندقة، وغير ذلك من أنواع الضلال والبدعة، ولولا سر الخصوصية التي ذكرناها لكان هؤلاء الظاهريون أولى الناس بنيله والحصول عليه، لما هم عليه من كثرة الاجتهاد والنظر، ولما بأيديهم من العلوم العقلية والنقلية. ولو كان العبد لا يصل إلى الله تعالى إلاَّ بتتبع جميع ما ذكروه بالتفهم والتصحيح، ثم العمل على مقتضى ما فهمه وصح عنده، لم يصل إليه أبدًا، ولذَهَبَ عمرُه ضائعًا.

ولهذا كان اعتماد الكتب غير مجدٍ لصاحبه ولا نافع من علته، كيف والأمر، بحمد الله، أقربُ من هذا كله؛ لأن الله تعالى بعث إلينا رسوله ﷺ بالحنيفية السمحة، ولم يجعل علينا في الدين من حرج، وأي حرج أعظمُ من معاناة السلوك على حال ما الناس عليه من التفرق والاختلاف، وعدم الهُداة المرشدين، فإذا وجدنا طريقًا إلى الله مختصرًا قد اتصف بالسهولة والسعة ونفي الحرج والمشقة، علمنا أنه طريقنا إلى الحق، وليس ذلك إلاَّ ما ذكرنا بدايته، وأشرنا إلى نهايته، ويشترك في السلوك عليه كل من اختصه الله تعالى بالإيمان والتوحيد، وإنما يتفاوتون في السرعة والإبطاء لا غير بحسب تفاوتهم في الخصوصية، ثم يصل كل سالك منهم إلى ما قُدِّر له.

وليس للسالك غايةٌ ينتهي إليها، بل له في كل حال سلوك ووصول، وعليه في كل حين تَخَلٍّ، ثم له بعده تَحلٍّ وتجمّل، على حسب ما ينزله من المنازل ويحل فيه من المواطن. وليس في طريق الله تعالى مفازة ولا متاهة كما توهمه أصحاب المناظرة، بل يكون له في كل منزل ينزله دار وقرار، ويتأتى له في كل حال وترحال أعوان وأنصار، وإنما تكون المفازات والمتاهات في إقامة العبد على مألوفاته ومعتاداته حين يجد طعم نفسه، ويقف مع نظره وحدسه، ويتبين له مصداق هذا عند انكشاف الغطاء، ونعوذ بالله من سوء القضاء.

فإذن لا ينبغي للعبد أن يمتنع من الأخذ في السلوك بسبب عدم وجدان شيخ يراجعه في جزئيات سلوكه، ويبقى منتظرًا لوجود الشيخ، بل يبادر إلى السلوك على النحو الذي ذكرناه من قبل، وما يحصل له من نتائج بدايته مزيدَ كبير لا ينبغي أن يستحقره المريد، بل يغتبط به ويَشُدُّ يدَ الضنين عليه، وذلك من شكر هذه النعمة المقتضى لوجود المزيد منها، ولا ينبغي له أيضًا أن يشتغل عن ذلك بطلب الشيخ، فإن الوصول إليه بالطلب المجرد لا يتصور، لأنه من منح الله تعالى وهداياه للعبد المريد إذا استفرغ في السلوك جهده، واستنفد جميع ما عنده، قلَّ أو جلَّ. ولأجل هذا يُقيضه الله تعالى له، على أفضل حال، سالمًا من البدع والضلال، فيأمنُ بذلك المريد مما يقع فيه كل من اعتمد الشيخ بالطلب والتفتيش من الآفات السابقة واللاحقة، كما وقع لأرباب النحل والمذاهب.

فإذا علم المريد هذه الجملة علم يقين، استقام له الدخول في هذه الطريق بقرَّةِ عينٍ وانشراح صدر، ولم يتعب نفسه ولا عقله بالنظر فيما ذكره أصحابُ المناظرة من أمر غير واجب فإن ذلك مما يشوشه ويدهشه ويوجب له التقاعد والتكاسل عن الأخذ في هذا الطريق، وينسد عنه باب السلوك بالكلية.

ولو دفع الإنسان إلى تصحيح أكثر تلك المعاني التي ذكرها أصحاب المناظرة وكونه مأمورًا بمراعاتها، والقيام بمقتضى حقائقها بالأدلة الشرعية على طريقة علماء الظاهر، لم يحصل منه وفاء بذلك، بل يعجز عن تصورها أيضًا، وغاية ما طلب من العبد أمر واحد وهو إخلاص العبودية لله تعالى: إسلامًا، وإيمانًا، وإحسانًا، ولا مانع للعبد من إقامتها في مقامها إلاَّ هواه المتبع، وهوى كل أحد ظاهر له، إذ هو حقيقة نشأته، ومجبول خلقته، وكيف يخفى على الإنسان حاله إذا كان منصفًا من نفسه، ناصحًا لربِّه، عاملاً في صلاح قلبه.

فإذن اعتماد المريد مخالفة نفسه في كل ما تدعو إليه مما لا يخاف ضرره في عقله وجسمه، والتزام عدم التمسك بكل ما يظهر له فيما يرجع إلى عقده وفهمه أي آفة تصيبه، بل له في ذلك أعظم الفوائد، وغاية ما يعرض من الآفات التي يتوهمها المريد في مخالفة نفسه أن تدعوه إلى نوع من الطاعات، ولم يظهر لها وجود حظها فيه، فيخالفها مع ذلك فتفوته تلك الطاعة، وذلك في التزامه عدم التمسك بما يدركه

عقله إذا ظهرت له حقيقة من الحقائق، فيتعامى عنها ويضرب عنهـا صـفحًا. ولا ضرر عليه في جميع ذلك، بل هو سالك أنهج المسالك، والعبد أبدًا شـأنه العجـز والقصور ولو بلغ في العلم والعمل كل مبلغ، وليس الضرر الذي يتوهمه المريد في ذلك بأعظم من ضرره الحاصل له من علمه بخلاف الصدق، ومن ضرره الواقـع به من جحوده على اعتقاد ما يظهر له أنه جلية الحق، بل لا ضرر عليه في ذلـك، بل له في ذلك أعظم المنافع إن عقل وعرف.

فإذا عمل المريد على هذا كله ملتزمًا للصدق في حاله، لـم يُخَلِّـه الله تعـالى ونَفْسَه، بل يبعث له من يسدده، ويسبب له من يعينه ويؤيده. فعلى العبد البداية، ومن الله تعالى التمام والهداية.

وهذا عندي هو الطريق إلى التحقيق وهى في غاية القرب، لأن أكثرها سـلوك روحاني، وباقيها من المعاملات البدنية، وسالكها لا يخاف على نفسه مـن وجـود قاطع ولا مانع لازمها.

وفي التعلق بالله تعالى والافتقار إليه، والاعتماد عليه، ورؤية النعم منه ما يكفيه كل مؤونة في ذلك، وما عداها من الطرق التي توهَمها الناس وراموا السلوك عليها محفوفة بالمخاوف، كثيرة المهالك والمتالف، سلوكهم فيها بخلاف الصدق، وعملهم بما يضاد طريق الحق، من رؤيتهم لأنفسهم، ورجوعهم إلى حولهم وقوتهم. وقد قال ابن عطاء الله رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: "ما توَقَّف مطلبٌ أنت طالبُه بربِّك، ولا تيسَّر مطلب أنـت طالبه بنفسك"[1].

وإذْ بلغنا الغرض من هذا النمط فلنرجع إلى ما كنا بسبيله مـن أمـر الـشيخ والكتب.

ونقول: الطائفة التي اعتمدت الكتب غالطة من وجهين:

أحدهما أنهم لم يُصحِّحوا قصدهم باستعمالهم للمعاني التي ذكرناها في أول هذه النبذة، وصحة القصد هو الأساس الذي ينبني عليه أمر السلوك.

والثاني أنهم استعملوا في سلوكهم أشياء ليست من شأن سالكي هذا الطريق بلا

---

(١) شرح الحكم لابن عباد: ١/ ٢٤.

شيخ مربي، كاستدامتهم للصيام والوصال والخروج بالكلية عن الأهل والمال، والتقطع في المفازة والجبال، وتركوا العمل اللائق بهم من الوقوف على حدِّ الشرع ومجاهدة أنفسهم، ولا شيء أشد على النفس من متابعَة الشرع، وهو التوسط في الأمور كلها، فهي أبدًا متفلتة إلى أحد الطرفين لوجود هواها فيه.

والطائفة التي اعتمدت الشيخ غالطة من وجهين أن اشترطوا الشيخ وتربيته وقصروا الأمر عليه دون شيخ التعليم.

أحدهما أنهم ضيقوا طريق السلوك باشتراطهم لهذا الشرط، والأمر أوسع من ذلك كما تقدم.

والثاني أنهم ألزموا خصومهم طلبه، لا على الوجه الذي ذكرناه، وأنَّى لهم بذلك ! فتضيع أوقاتهم في الطلب، ولا ينجح لهم قصدٌ ولا أرب.

والطائفتان عندي غالطتان من كونهم دقَّقوا في هذا الأمر واستوعروا طريق السلوك بالتزامهم صحة أكثر تلك التربيات والأوضاع التي اشتملت عليها المناظرة، وقطعوا زمانهم النفيس في تلفيق الحجج، من غير مبادرة إلى سلوك سواء المنهج. (فلو صدقوا الله لكان خيرًا لهم) [سورة محمد: ٤٧/٢١].

فهذا ما ظهر لي أن أذكره لكم تأدية لحق سؤالكم، والتماسًا لبركة دعائكم، وفيه كفاية وغنية، بل فيه فضول كثير تداعى بعضه إلى بعض حرصًا على تمام الفائدة.

ونحن نستغفر الله تعالى من جميع ذلك، وإنما أوردناه هكذا على أسلوب الخطاب، وعدلنا في أكثره عن الطريق البرهانية، وإن كان حال أصحاب المناظرة يقتضي ذلك، لأني لم أرَ أحدًا من أهل هذا الطريق سلك طريق البرهان في أكثر مسائلهم، ولنا فيهم الأسوة والقدوة.

وأيضًا فإن أكثر المطالب فيه تتعذر إقامة البرهان في هذه المعاني، بخلاف ذلك فلابد أن تؤخذ فيه المقدمات مسلمة، ومثل هذا لا يقتنع به الطالب الذي من شأنه البحث والنظر، وقد قالوا: " أقوى العلوم أبعدها عن الدليل"، وأيضًا فإن الداعي إلى الله تعالى إذا توصل إلى ذلك بأي وجه أمكنه، لا يلزمه إقامة دليل على ما يكون فيه من الدعاوى، وإذا لم يلزم كان في ذلك متبرعًا، والتبرع فيه نوع من التكلف، ولا يسلم من الدخل، ولا ينبغي للمدعي أيضًا أن يطلب ذلك من الداعي إذا لم يعلم

منه ما يقدح في دعائه، من إتباع هوًى أو ميل إلى حظ، ولا ينبغي للمدعي أن يبحث عن ذلك، وإنما يحب المولى من عبده أن يجيب لكل من دعاه إليه من غير وجدان حَرَجٍ في صدره من ذلك، ولا يُطلَب منه إقامة دليل ولا برهان. وبهذا يتبين مقدار عظمة المولى في قلب عبده، وبه يتحقق طهارة ذات العبد وطيب عنصره وكرم سجيته، وإليه الإشارة بما ورد في الخبر: " المؤمنُ غِرٌّ كريمٌ والفاجرُ خَبٌّ لئيمٌ " [١]، وبما قال بعضهم: " مَنْ خَدَعَنا بالله انْخَدَعْنَا له ". وقد قيل: " التصوف أخلاق كريمة ظهرت في زمن كريم، من رجل كريم، مع قوم كرام " [٢].

فإن لم يقنع بهذا وطلب التوثق لنفسه في الأدلة والبراهين كان مناضلاً عن نفسه، ذا روغانٍ عن عبودية ربِّه، وذلك من لؤم أصله ورداءة فطرته، وخبث جِبِلَّته، وهو دليل الخذلان، وعلامة النقصان والخسران، أعاذنا الله من ذلك، وحمانا من أسباب المهالك، بمنِّه وفضله، ونسأله جلَّ وعلا أن يرينا الحق حقًّا ويرزقنا اتِّباعه، ويرينا الباطل باطلاً ويرزقنا اجتنابه. وصلِّي الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا. والسلام معاد عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته. انتهى.

***

---

(١) هو حديث عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ص قال: " المؤمن غِرٌّ كريم، والفاجرُ خبٌّ لئيم"، أخرجه أبو داود رقم ٤٧٩٠ في الأدب، والترمذي رقم ١٩٦٥، وهو حديث حسن، ورواه البخاري في الأدب المفرد، وأحمد في المسند، والحاكم: ١/٤٣، جامع الأصول: ١١/٧٠١.

قال ابن الأثير: الغِر: الذي لم يجرب الأمور، وإنما جعل المؤمن غرًا نسبة له إلى سلامة الصدر، وحسن الباطن والظن في الناس، فكأنه لم يجرب بواطن الأمور، ولم يطلع على دخائل الصدور، فترى الناس منه في راحة، لا يتعدَّى إليهم منه شرٌ، بل لا يكون فيه شرٌ فيتعدَّى.

الخبٌ: الخدَّاع المكَّار الخبيث، ولذلك قابل به (الغرّ) لأن الناس يتأذون به لما يصلهم من شرِّه، جامع الأصول: ١١/٧٠١.

(٢) هو قول أبي جعفر محمد بن علي القصاب.

القاعدة السابعة والستون

عدة الفقيه الحاذق تعينه على أداء مهمته وتحقيق وظيفته

الفقيه يعتبر الحكم بأصله، ومعناه، وقاعدة بابه، إلا لنص في عينه؛ بنفي، أو ثبوت. فهو يأخذ بما قبلته القواعد وإن لم يصح متنه ما لم يكن له معارض، فمن ثَمَّ قَبِل ابن حبيب وغيرُه من الأئمة ما له أصل من الدين في الجملة، ولا معارض له ولا مناقض كسائر الفضائل من المندوبات، والرغائب التي ليس فيها زيادة كيفية ولا معارضة أصل، ولا إشعار بالابتداع: كصوم الأيام السبعة، والقراءة عند رأس الميت بسورة (يس)، وتفاضل الجماعات بالكثرة... ونحو ذلك مما رُغّب في أصله في الجملة، وضَعُف الترغيب في عينه... ونحوه لابن عربي في الأذكار، والله أعلم.

* * *

الشـــرح

في القاعدة سالفة الذكر أشار المصنف إلى حوار جاد بين علماء الأندلس حـول الراغب في سلوك الطريق إلى الله، وما إذا كان من الممكن أن يسلك هذا الطريـق وحده، أم أنه يحتاج إلى شيخ يهديه السبيل.

ولما حمى وطيس الحوار كاتب بعض كبرائهم – كالإمام الشاطبي- علماءَ فاس من المغرب العربي يستخبرونهم عن وجه الحق في هذه القضية.

وقال علماءُ المغرب رأيهم فيما طُلب إليهم أن يقولوا رأيهم فيه، وراسلوا بمـا يراه علماء الأندلس كلٌ على حدة، وكل بما يراه، ثم أذاعوا ما يرونه الحق فيها بين الناس وقيدوه في منشورات احتفظ بها التاريخ.

ومن علماء المغرب الذين قالوا رأيهم ما ذكرناهم بين يديك قريبًا مـن خـلال فاصلٍ مستقل خصصناه لهذا الغرض على نحو ما رأيت.

أما المصنف فقد أدلى بدلوه في القاعدة السابقة على هذه القاعدة، وفصّل القـول فيه تفصيلاً، أرى فيه أنه متأثرٌ بما ذكره ابن خلدون قبله في رسالة لـه ضـمّناها إحدى نشراتنا في مجال التصوف، ونبهناك إليها من قبل.

ومن خلال تفصيلات المصنف في القاعدة سالفة الذكر، وجدنا أن الـشيخ فـي سلوك الطريق، له في عين المصنف قيمة وقدرًا، سواء كان الشيخ مـن المهتمـين بالفقه، أو المهتمين بعلم الحديث، أو كان الشيخ من الزاهدين.

ولقد كان من الطَبَعي بعد هذا كله، أن يقف الشيخ زروق ليحدثنا عـن علمـاء الظاهر والباطن، والمنطق يفرض عليه بحكم قانون الأوليات، ومنطق الأولويـات، أن يبدأ بعلماء الظاهر، وأن يكون أول ما يبدأ به هم هؤلاء العلماء الذين يمتـازون بطول القامة في العلوم الدينية الظاهرة.

وأطول العلماءِ قامة في علم الظاهر – على ما يبدو – من وجهة نظر المصنف هم: الفقهاء، وعلمهم هو علم الفقه.

الفقه والفقهاء ومكانتهما:

وكثير من العلماء – خاصة المتصوفة – قد طرحوا اسـمي الفقـه والفقهـاء،

وتحدثوا عن معنايهما وعن قيمتهما.

أما الإمام الغزالي فقد طرح هذه القضية في مثل كتاب العلم من مؤلفه الشهير _إحياء علوم الدين-.

والرأي عنده: أن الفقه لفظة لها مدلول عام في منطق القرآن، وفي العصر الأول الذي هو عصر المبعث الذي تشرّف بالنبي وصحابته، فمدلول الفقه في هذا العصر يشمل العلم بالأحكام في مجالي الأصول والفروع، كما يشمل مع العلم تجاوب القلب والفؤاد، والأعضاء والجوارح، فكان الفقه من أجل هذا العموم هو الراجح بين العلوم على ميزان التقدير، وكان الفقهاء هم الراجحون بين الرجال على ميزان الشعرة الدقيق في مجال تقدير الرجال.

ثم توالى الحدثان، وتعاقب الليل والنهار، فمضى الزمان سريعًا إلى عصور تالية، فتخلى الفقه عن بعض ميادينه، وتخلى الفقهاء عن أهم وظائفهم، فأصبح الفقه لا يهتم إلا بهذه التفريعات، والتشقيقات، والافتراضات في المجالات الظاهرة من الفروع، وأصبح الفقهاء لا يهتمون بتجاوب الأفئدة والقلوب مع هذه الشريعة الغراء، ولا يهتمون بهذا السلوك المرتبط بما انعقد عليه القلب من اعتقادات ومعارف، وأصبح تقدير الفقيه قاصرًا على مقدرته على إثارة هذا الجدل، وعلى الأخذ بأطراف التشقيق، ووضع الافتراضات، وطلب الأحكام لها، وهي افتراضات ربما تمر الأيام والسنون ولا يحتاج الناسُ إليها.

وينتهي الإمام الغزالي إلى أن العصور المتأخرة، قد أصابت لفظتي الفقه والفقيه، بلون من التغيير الذي جر عليهما كثيرًا من اللوم، وكثيرًا من التراجع في الدرجة.

وينبه الغزالي إلى أن هذا التغيير في دلالة لفظتي: - الفقه والفقهاء- ليس من باب التبديل، وإنما هو من باب الانحصار والتخصيص، وهو انحصار ضار، وتخصيص قد أصاب هذه الدلالة بالأمراض التي أصابت مكانة الفقه، ولحقت مرتبة الفقهاء.

ولم يفت الإمام الغزالي أن يؤكد على أن الفقه كما هو مُعَبَّرٌ عنه في القرآن والسنة، وكما هو مُمَارسٌ في عصر المبعث، استطاع أن يتخذ له ثمرة تكون هي

الغاية من الاشتغال به، واتخاذه بعد إدراكه منهج حياة وطريق كمال.

وهذه الغاية وتلك الثمرة هي أن يصل الفقيه عن طريق الفقه إلى مرتبة التقوى، وهي تلك المرتبة التي يُعَبِرُ عنها وعن وسائلها وغاياتها رجالُ التصوف بـ (مجاهدة التقوى).

وهناك من المشاهير في مجال التصوف غير الغزالي: الطوسي: أبو نصر السراج، وغيره رجالٌ قد نظروا إلى الفقه في مرحلته الأخيرة نظرة الرضا عن أدائه، ونظرة الشغف بمكانته، حتى بعد انحصار دلالة لفظة: الفقه وتخصيص مجالها: فالفقهاء يحفظ الله بهم حدود وثغور دينه وشريعته، وقد حث الله تعالى في كتابه العزيز على النفر في تعلم الفقه: " **فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين**" [التوبة:١٢٢]، كما بين رسوله الكريم فضل النزوع للتفقه، لقوله ﷺ: "**من يرد الله به خيرًا يفقهه في الدين**" رواه أحمد والشيخان. أما خصائصهم ودورهم التاريخي، ومدار رسالتهم فكما قال صاحب "اللمع": (وأما طبقات الفقهاء فإنهم فُضلوا على أصحاب الحديث بقبول علوم أصحاب الحديث والاتفاق معهم في معاني علومهم ورسومهم. ثم خُصوا بالفهم والاستنباط في فقه الحديث، والتعمق بدقيق النظر في ترتيب الأحكام، وحدود الدين وأصول الشرع، فبينوا ذلك، وميزوا الناسخ والمنسوخ، والأصول من الفروع، والخصوص من العموم بالكتاب والسنة والإجماع والقياس، وبينوا للخلق في أحكام دينهم من القرآن والأثر ما نسخ حكمه وبقي كتابته، وما نسخ كتابته وبقي حكمه؛ وما كان لفظه عامًا والمراد به خاص، أو كان لفظه خاصًا والمراد به عام، أو كان خطاب جماعة والمراد به واحد، أو خطاب واحد والمراد به جماعة. وتكلموا في الاحتجاجات العقلية على المخالفين، واستدلوا بالبراهين البينة على أهل الضلالة نصرة للدين، وتمسكوا بنص الكتاب، أو قياس على النص، أو إجماع الأمة، وناظروا من خالفهم برسم النظر، وجادلوا من جادلهم بأدب المجادلة، وعارضوا خصمهم بالمعارضات، واعترضوا عليهم برد الاعتراضات واطراد العلل في المعلومات، فوضعوا كل شيء في مواضعه، ورتبوا كل حد في مراتبه، وفرقوا بين المقايسة والمشاكلة والمجانسة والمقارنة، وميزوا في الأوامر والنواهي ما كان منه حتمًا، وما كان منه ندبًا، وما كان منه ترغيبًا

وترهيبًا، وما كان منه محثوثًا عليه ومدعوا، فبينوا المشكل، وحلوا العقد وأوضحوا الطرق، وأزالوا الشبهات، وفرعوا على الأصول، وشرحوا المجمل، وبسطوا المجموع، وأخذوا حدود الدين بالاحتياط، حتى لا يقلد العالم عالمًا، ولا الجاهل جاهلاً، ولا الخاص خاصًا، ولا العام عامًا في ظاهر الأحكام وحدود الشريعة).

- هذا ما ورد في كتاب اللمع في تاريخ التصوف - للطوسي. فتأمله.

مصادر التشريع بين يدي الفقيه:

والفقيه في فقه الظاهر لا يستطيع أن يقتحم مجال بحثه إلا إذا صاحبته عدة وعتاد يدخُل بهما إلى مجال البحث.

والعدة والعتاد للفقيه تتنوع حسب تنوع مصادر الشريعة.

ومن أوائل مصادر الشريعة التي يقصد الفقيه إليها كي يستنبط منها الحكم المعين، والذي يريد أن ينزله على حادثة بعينها، أو واقعة اجتماعية قد صادفته، وطلب إليه أن يذكر الحكم فيها يوقع عليه باسم الدين.

من أوائل مصادر الشريعة التي يقصد إليها الفقيه هو هذه النصوص التي توفرت بين يديه ونسبتها إلى المُشرِّع.

وهذه النصوص التي توفرت للفقيه إن كانت قطعية الدلالة أو ظنية ولكنها قطعية الثبوت فإن الفقيه لا يملك أن يزور عنها أو يترفع عن أخذ الحكم منها لسبب من الأسباب، فهي مباشرة في موضوعه قطعية النسبة إلى الشارع الحكيم.

وهذا اللون من المصادر بعد التعامل معه على هذا النحو سمة مشتركة بين أصحاب المذاهب جميعًا.

ومن مصادر التشريع هذا المصدر الذي يعرف بين العلماء بالمصالح المرسلة، وهو مصدر يعتمد على اعتبار أصول الشريعة ومقاصد هذا الدين؛ فأنت ترى حادثة قد وقعت وتبحث لها عن نص يصلح لأخذ الحكم منه، فلا تجد، فتنصرف عن ذلك لتبحث عن حادثة حُكم فيها من قبل وبينها وبين هذا الطارئ الجديد علة مشتركة ووجه شبه لا ينكر ولا يجوز ولا يجحد، كي تلحق الحادثة الجديدة بالحادثة القديمة وتجعل الحكم بينهما مشتركًا لاشتراكهما في السبب، ووجه النسبة بينهما ظاهر، إنك تبحث عن هذا النظير أو الشبيه، أو الأصل الذي تلحق به هذا الطارئ

الجديد، فلا تجد من ذلك شيئًا، وكذلك يفعل كل فقيه.

والشريعة لا تسد الطريق أمام الفقهاء، ولكنها تلفتهم إلى طريق آخر يسيرون فيه، ويبحثون عن بغيتهم من خلاله. وهذا الطريق يجده الفقيه في أصول هذا الدين وقواعده، وأغراضه، وغاياته، ومقاصده التي يبتغي أن يحققها في تابعيه، فكل شيء وجد الفقيه له حُكمًا ينبثق من أصل في الدين ويوافق مقصدًا من مقاصد الشريعة ويندرج تحت قاعدة عامة في بابه، فإنه لا بأس عليه أن يأخذ بهذا الحكم حتى ولو لم يجد له نصًا مباشرًا فيه ما دام لم يجد هناك مانع من منح هذا الحكم إلى هذا الحدث الجديد، أو هذه الواقعة التي عرضت له.

وفي هذا والذي قبله يقول المصنف: "**الفقيه يعتبر الحكم بأصله ومعناه، وقاعدة بابه، إلا لنص في عينه، بنفي أو ثبوت، فهو يأخذ بما قبلته القواعد**".

الحكم الشرعي بين أصول الشريعة ووهن السند في النصوص:

ونحن الآن نجد أنفسنا أمام قضية لم يغفلها المصنف، وهي قضية مطروحة للبحث بين يدي العلماء في القديم والحديث، وهذه القضية تُصور إشكالاً بين نص ضعيف السند يمكن أن نستنبط منه حكم، وقاعدة شرعية ومقاصد شريعية يمكن أن يُستنبط منها حُكمًا مخالفًا لهذه الواقعة المستحدثة.

النَّصِّيون وهذه القضية:

والنصيون الذين يعتمدون في إدراكهم للمعارف على الحواس، لا يلتفتون إلى هذا الحكم الذي فرضته قواعد الشريعة، وأجازته مقاصدها، وإنما هم يتمسكون غاية التمسك بما يقتضيه منطقهم في تعاملهم مع متن ضَعُفَ سنده، وهم لا يهتمون بما عسى أن يكونوا قد ضيعوه على الأمة في مصالحها وفي أخلاقها، من فرصٍ تضاف إلى رصيد تشريعها في مجالي المصلحة والأخلاق.

القضية في عين بعض المحدثين:

وسأحاول أن أضرب لك مثلاً من هذه التوجهات المتقابلة في عصرنا الحديث قبل أن أذكر لك ما سطَّره المصنف هنا في هذه القاعدة التي نحن بصددها.

وهذا المثل الذي أريد أن أذكره الآن بين يديك يصور وجهتي نظر قد تقابلا فيما

أثر عن صاحبيهما، هو هذا المثل الذي يصور حوارًا مكتوبًا بين الداعية ذائع الصيت وهو الشيخ/ محمد الغزالي من كتابه الموسوم بـ " فقه السيرة" وبين الداعية المعاصر إلى الوهابية وما لها من أفكار وتوجهات، وهو محمد ناصر، الألباني الجنسية والنسبة، أول عهده بالحياة.

قال الشيخ محمد الغزالي يحكي الإشكال ويدلي بالرأي فيه: " قد يختلف علماء السنة في تصحيح حديث أو تضعيفه، وقد يرى الشيخ ناصر – بعد تمحيصه للأسانيد- أن الحديث ضعيف، وللرجل من رسوخ قدمه في السنة ما يعطيه هذا الحق، أو قد يكون الحديث ضعيفًا عند جمهرة المحدثين، لكني أنا قد أنظر لمتن الحديث فأجد معناه متفقًا كل الاتفاق مع آية من كتاب الله، أو أثر من سنة صحيحة فلا أرى حرجًا من روايته، ولا أخشى ضيرًا من كتابته، إذ هو لم يأت بجديد في ميدان الأحكام والفضائل، ولم يزد على أن يكون شرحًا لما تقرر من قبل في الأصول المتيقنة.

خذ مثلاً أول حديث حكم الأستاذ بتضعيفه: " **أحبوا الله لما يغذوكم به من نعمة، وأحبوني بحب الله** ".

قد يرى الأستاذ المحدّث أن تحسين الترمذي وتصحيح الحاكم لا تعويل عليهما في قبول هذا الحديث، وله ذلك.

بيد أني لم أجد في المطالبة بحب الله ورسوله ما يحملني على التوقف فيه، ولذلك أثبته وأنا مطمئن.

وفي الوقت الذي أفسحت فيه مكانًا لهذا الأثر –على ما به- صددت عن إثبات رواية البخاري ومسلم مثلاً للطريقة التي تمت بها غزوة بني المصطلق.

فإن رواية الصحيحين تشعر بأن الرسول ﷺ باغت القوم وهم غارُّون (أخذوا على غرة) ما عُرضت عليهم دعوة الإسلام، ولابد من جانبهم نكوص، ولا عرف من أحوالهم ما يقلق !.

وقتال يبدؤه المسلمون على هذا النحو مستنكر في منطق الإسلام، مستبعد في سيرة رسوله ﷺ ، ومن ثم رفضت الاقتناع بأن الحرب قامت وانتهت على هذا النحو.

وسكنت نفسي إلى السياق الذي رواه ابن جرير، فهو – على ضعفه الذي كشفه الأستاذ الشيخ ناصر – يتفق مع قواعد الإسلام المتيقنة، أنه لا عدوان إلا على الظالمين. أما الغارّون الوادعون فإن اجتياحهم لا مساغ له.

وحديث الصحيحين في هذا لا موضع له إلا أن يكون وصفًا لمرحلة ثانية من القتال، بأن يكون أخذ القوم على غرة جاء بعد ما وقعت الخصومة بينهم وبين المسلمين، وأمسى كلا الفريقين يبيّت للآخر، ويستعد للنيل منه.

فانتهز المسلمون فرصة من عدوهم –والحرب خدعة– وأمكنهم التغلب عليهم وهم غارّون.

وفي هذه الحالة لابد من التمهيد لرواية البخاري ومسلم، بكلام يشبه ما نقله ابن جرير ووهّنه فيه الشيخ ناصر.

ولست بدعًا في تلك الخطة التي اخترتها.. فإن أغلب العلماء جرى على مثلها في مواجهة المرويات الضعيفة والصحيحة على سواء.

وقرروا أن الحديث الضعيف يُعمل به ما دام ملتئمًا مع الأصول العامة، والقواعد الجامعة.

وهذه الأصول والقواعد مستفادة – بداهة – من الكتاب والسنة.

وعلى ضوء هذا النظر المنصف، حكيت استشارة رسول الله ﷺ للحباب في موقعة بدر – وإن وهّنَ المحدثون سندها – لأنها تدور في نطاق الفضائل التي أمر بها الله ورسوله، وليس في سَوْقها ما يُحذر قط.

ذلك بالنسبة إلى الأحاديث الضعاف.

أما الصحاح فإن في تفاوت دلالاتها مجالاً رحبًا للترجيح والرد، كما يعلم أستاذ الحديث، وما من إمام فقيه إلا رد بعض ما صح، إيثارًا لما ظهر أنه أصح.

ومعاذ الله أن نشغب على السنة، فهي الأصل الثاني للإسلام يقينًا.

بيد أني إذا تتبعت السنن فعرفت أنها – في جملتها – تتفق مع القرآن الكريم في أنه لا حرب إلا بعد دعوة وإعذار وتعريف مشرق لا تبقى معه شائبة غموض، فكيف أقبل ما يوهم غير هذا ؟.

الله جل شأنه يأمر نبيه في قرآنه الكريم " **قل إنما يوحى إلىّ أنما إلهكم إله**

واحد. فهل أنتم مسلمون* فإن تولوا فقل آذنتكم على سواء وإن أدري أقريب أم بعيد ما توعدون" [الأنبياء: ١٠٨، ١٠٩].

بعد هذا الإعلام الذي يستوي في الإحاطة به الداعون والمدعون، وبعد أن سار النبي ﷺ في مغازيه، وسار الخلفاء في معاركهم على هذا النحو من توضيح للدعوة، وإباحة الفرصة للناس كي يقبلوا أو يرفضوا...

بعد هذا لا أرى أن يلزمني أحد بقبول ما رواه الشيخان عن عبد الله بن عون قال: **" كتبت إلى نافع - رحمه الله- أسأله عن الدعاء قبل القتال، فكتب إليّ: إنما كان ذلك في أول الإسلام (!) وقد أغار (عليه الصلاة والسلام) على بني المصطلق وهم غادّون، فقتل مقاتلتهم، وسبي ذراريهم، وأصاب يومئذ جويرية.**

قال: حدثني به عبد الله بن عمر، وكان في ذلك الجيش !

وكما تجاوزت هذا الحديث، تجاوزت عن مثله أن الرسول ﷺ خطب أصحابه وأعلمهم بالفتن وأصحابها إلى قيام الساعة.

فقد صح من كتاب الله وسنة رسول الله أنه ﷺ لا يعلم الغيوب على هذا النحو المفصل الشامل العجيب.

آثرت هذا المنهج في كتابة السيرة، فقبلت الأثر الذي يستقيم متنه مع ما صح من قواعد وأحكام، وإن وهى سنده.

وأعرضت عن أحاديث أخرى توصف بالصحة؛ لأنها - في فهمي لدين الله، وسياسة الدعوة - لم تنسجم مع السياق العام.

ولا أرى مكانًا لبسط وجهة نظري في أمور كثيرة خالفت فيها الأستاذ المحدث.

ولكني أرى المكان متسعًا لتسجيل تعقيباته كلها على ما أوردت من نصوص، فإني عظيم الحفاوة بهذا الاستبحار العلمي، وهو يمثل وجهة نظر محترمة في تمحيص القضايا الدينية.

وأعتقد أن من حق القارئ عليّ أن يعرف رأى أحد المحققين المتشددين في المرويات التي أحصيتها هنا، سواء خالفته أم وافقته.

وشكر الله جهده في المحافظة على تراث النبوة، وهدانا جميعًا سواء السبيل.

هذا ما ذكره الشيخ الغزالي في هذا الصدد نقلته على وجهه من كتاب "فقه

السيرة" ليجلو رأى الفريقين ويتضح المقام فيما بينهما.

الشيخ زروق يدلي بدلوه في القضية المطروحة:

هذا وإن الشيخ زروق قد شاء أن يدلي بدلوه في هذه القضية المطروحة.

ونحن نعلم أن الشيخ زروق مالكي المذهب في الفقه، وأن الفقه المالكي يهتم كثيرًا بإمكانية انتزاع الأحكام من الأصول كما يهتم بالاعتماد على المصلحة المرسلة باعتبارها مصدرًا من مصادر التشريع.

واستنادًا إلى ما ذكرناه نجد أن الشيخ زروق قد استحضر هذه القضية ليدلي برأيه فيها، ليرفع هذا التقابل بين متنٍ لم يصح سنده مما أدى إلى ضعف روايته، وأصلٍ وقاعدة تحتضن الحكم، وصالح مناسبٍ لا مُعارض له، مع أن المتن ليس نصًا في القضية يعارضها أو يوافقها.

والشيخ زروق الواعي بهذه الأحوال يرى أنه يأخذ بالحكم المعارض للمتن في القضية المطروحة، ولكن بشروط وقيود.

ومن هذه الشروط وتلك القيود: ألا يكون لهذا الحكم المستنبط من القواعد والمقاصد معارض يعارضه، من نصٍ خاص أو عام، ومن مقصدٍ من مقاصد الشريعة التي تعارف العلماء عليها.

ومن هذه الشروط وتلك القيود: ألا يكون من شأن الحكم الجديد إضافة كيفية أو هيأة في أمور العبادة أو الديانة لم يأذن بها الله.

ومن هذه الشروط على الجملة: ألا يكون هذا الحكم الجديد المستنبط من الأصول والقواعد قد أحدث في الدين بدعة على شروط الابتداع المحرم في الدين.

ويبقى بعد ذلك أن يؤكد المصنف أن الحكم المستنبط من القواعد يُعْمَل به من خلال هذه الشروط، خاصة إذا كان العمل في مجال أداء الفضائل وممارسات السنة.

والإمام الشيخ زروق يستعين على تقوية هذا التوجه بأن يضم إليه رجالا يرون مثل رأيه في هذه المسألة، ويختارون توجهًا مشابهًا لتوجهه.

ومن هؤلاء الرجال **ابن حبيب** (١٧٤ – ٢٣٨هـ = ٧٩٠ – ٨٥٣م):

وهو عبد الملك بن حبيب بن سليمان بن هارون السلمي الإلبيري القرطبي،

أبو مروان: عالم الأندلس وفقيهها في عصره.

أصله من طليطلة، من بني سليم، أو من مواليهم، ولد في إلبيرة، وسكن قرطبة. وزار مصر، ثم عاد إلى الأندلس فتوفى بقرطبة، كان عالمًا بالتاريخ والأدب، رأسًا في فقه المالكية، له تصانيف كثيرة. قيل: تزيد على ألف.

وقد استعان به المصنف وضمه إليه لمكانته في العلم وشهرته بين العلماء.

ومن بين من استعان بهم المصنف في هذا المجال: ابن العربي أبو بكر مالكي شهير، قد سبق أن حدثناك عنه، استعان المؤلف به لشهرته كذلك، ولأن له كتابًا ذكره المصنف حافل بالأمثلة التي تؤيد قضيته، سماه بـ (الأذكار).

ولأن المصنف قد ذكر رأيه مؤيدًا بما اشتمل عليه من قيود قيد بها الحكم المختار، ومؤيدًا بمن شاركوه الرأي من فحول العلماء، نراه قد ساق رأيه في غاية من الثقة، قال: [... **فهو – الفقيه – يأخذ ما قبلته القواعد، وإن لم يصح متنه ما لم يكن له معارض، فمن ثم قبل ابن حبيب وغيره من الأئمة ما له أصل من الدين في الجملة، ولا معارض له ولا ناقض – كسائر الفضائل من المندوبات، والرغائب التي ليس فيها زيادة كيفية، ولا معارضة أصل، ولا إشعار بالابتداع: كصوم الأيام السبعة، والقراءة عند رأس الميت بسورة (يس) وتفاضل الجماعات بالكثرة، ونحو ذلك مما رُغّب في أصله في الجملة، وضعُف الترغيب في عينه، ونحوه لابن العربي في الأذكار. والله أعلم**].

صلاة الأيام السبعة:

هذا... ولقد ورد في القاعدة، إشارة إلى صلاة السنن والرغائب ومنها صلاة الأيام السبعة.

وصلاة الأيام السبعة ولياليها كل على انفراده قد أورد المصنف وموافقوه مثلاً تطبيقيًا يؤكد ما ذكروه، فهذا اللون من الصلاة قد وردت به روايات ضعيفة وساندته الأصول والمقاصد، وهو من فضائل الأعمال.

وسأحاول أن أوقفك على هذا اللون من الصلاة ليتضح أمامك ما ذكروه.

فأيام الأسبوع سبعة وليالي الأسبوع سبع ولكل يوم صلاة ولكل ليلة صلاة.

أيام الأسبوع:

وأيام الأسبوع بدايتها الأحد (**وهو من الواحد**).

وهيئة الصلاة وعدد الركعات فيه جاء بها حديث ذكره في الإحياء وقال العراقي: ضعيف، ووهم ابن الجوزي فقال: موضوع.

والحديث إلى أبي هريرة قال: عن النبي ﷺ أنه قال: "**من صلى يوم الأحد أربع ركعات، يقرأ في كل ركعة فاتحة الكتاب، و " آمن الرسول" مرة كتب الله له بعدد كل نصراني ونصرانية حسنات وأعطاه الله ثوب نبي، وكتب له حجة وعمرة، وكتب له بكل ركعة ألف صلاة، وأعطاه الله في الجنة بكل حرفٍ مدينة من مسك أذفر**".

يوم الاثنين:

وفي يوم الاثنين والصلاة فيه، وكيفية هذه الصلاة، وعدد الركعات، وما يُقرأ بعد الفاتحة في كل ركعة رُوى حديثٌ إلى جابر بن عبد الله رفعه إلى رسول الله ﷺ قال: "**من صلى يوم الاثنين عند ارتفاع النهار ركعتين، يقرأ في كل ركعة فاتحة الكتاب مرة، وآية الكرسي مرة، و "قل هو الله أحد"، والمعوذتين مرة مرة، فإذا سلّم استغفر الله عشر مرات، وصلى على النبي ﷺ عشر مرات.. غفر الله تعالى له ذنوبه كلها** ".

قال العراقي فيه: (رواه أبو موسى المديني من حديث جابر عن عمر مرفوعًا، وهو حديث منكر).

ولأنس رواية أخرى في صلاة يوم الاثنين، الهيأة، وعدد الركعات، والثواب، وهو حديث منكر كذلك.

يوم الثلاثاء:

وفي صلاة يوم الثلاثاء حديث إلى أبي موسى المديني، ضعفه الحافظ العراقي، وفيه إلى أنس بن مالك، رفعه إلى رسول الله قال: " **من صلى يوم الثلاثاء عشر ركعات عند انتصاف النهار – وفي حديث آخر: عند ارتفاع النهار– يقرأ في كل** ركعة فاتحة الكتاب وآية الكرسي مرة، و " قل هو الله أحد" ثلاث مرات.. لم تُكتب

عليه خطيئة إلى سبعين يومًا، فإن مات إلى سبعين يومًا... مات شهيدًا، وغُفر له ذنوب سبعين سنة".

الأربعاء:

وفي صلاة يوم الأربعاء والترغيب فيها حديث إلى معاذ بن جبل رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ رفعه إلى رسول الله ﷺ قال: "**من صلى يوم الأربعاء اثنتى عشرة ركعة عند ارتفاع النهار، يقرأ في كل ركعة فاتحة الكتاب وآية الكرسي مرة، و" قل هو الله أحد" ثلاث مرات، والمعوذتين ثلاث مرات... نادى به مَلَك عند العرش: يا عبد الله؛ استأنف العمل، فقد غفر لك ما تقدم من ذنبك، ورفع الله عنه عذاب القبر وضيقَهُ وظلمته، ودفع عنه شدائد القيامة، ورفع له من يومه عمل نبي**".

الخميس:

وفي الخميس حديث قال فيه العراقي: (رواه أبو موسى المديني بسند ضعيف).

وهو إلى عكرمة عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: "**من صلى يوم الخميس بين الظهر والعصر ركعتين، يقرأ في الأولى فاتحة الكتاب مرة، وآية الكرسي مئة مرة، وفي الثانية فاتحة الكتاب مرة و " قل هو الله أحد" مئة مرة، ويصلي على محمد مئة مرة.. أعطاه الله ثواب من صام رجب وشعبان ورمضان، وكان له من الثواب مثل حاجّ البيت، وكتب له بعدد كل من آمن بالله سبحانه وتوكل عليه حسنة** ".

الجمعة:

وليوم الجمعة ميزاته وخواصه وفضائله، ففي مرويات علي بن أبي طالب حديث رفعه إلى رسول الله ﷺ قال: " **يوم الجمعة صلاة كله، ما من عبد مؤمن قام إذا استقلت الشمس، وارتفعت قيد رمح أو أكثر من ذلك، فتوضأ ثم أسبغ الوضوء، فصلى تسبيحة الضحى ركعتين إيمانًا واحتسابًا... كتب الله له مئتي حسنة، ومحا عنه مئتي سيئة، ومن صلى أربع ركعات... رفع الله سبحانه له في الجنة أربع مئة درجة، ومن صلى ثمان ركعات.. رفع الله تعالى له في الجنة ثمان مئة درجة، وغفر له ذنوبه كلها، ومن صلى اثنتى عشر ركعة.. كتب الله له ألفًا**

ومئتي حسنة، ومحا عنه ألفًا ومئتي سيئة، ورفع له في الجنة ألفًا ومئتي درجة".

وفي فضائل يوم الجمعة رواية أخرى إلى ابن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا تؤكد فضل الصلاة فيه.

وفي الروايتين ضعف شديد، وعلل لا يمكن تجاوزها.

السبت:

وفي صلاة يوم السبت رواية إلى أبي هريرة إلى النبي ﷺ قال: **"من صلى يوم السبت أربع ركعات، يقرأ في كل ركعة فاتحة الكتاب مرة، و"قل يا أيها الكافرون ثلاث مرات، فإذا فرغ قرأ آية الكرسي.. كتب الله له بكل حرف حجة وعمرة، ورفع له بكل حرف أجر سنة صيام نهارها وقيام ليلها، وأعطاه الله عز وجل بكل حرف ثواب شهيد، وكان تحت ظل عرش الله مع النبيين والشهداء".**

هكذا وقفنا بك عند مرويات كتب السنة في فضل صلاة أيام الأسبوع.

وفي الأسبوع ليالٍ ذكر الرواة لكل ليلة صلاة، وذكروا لها مرويات تؤيدها، وكلها بين ضعيف ومتروك، فلا نطيل الكلامَ بذكره.

غير أنه يجب أن نعلم أن الشيخ قد عزف عن الضعف وأسباب الترك الموجودة في هذه الأحاديث، وسند تلك المرويات، وأخذ الحكم منها عملاً بالقول الشائع بين علماء الحديث والفقه والأخلاق من أن الحديث الضعيف يُعمل به في فضائل الأعمال، ولأن مقتضيات هذه المرويات: أنه يُتخذ منها أحكام تساندها أصول ومقاصد، ونصوص عامة، من غير معارض ولا ابتداع.

وصنيع المصنف في هذا المجال استراح إليه كثير من الفقهاء والمحدثين وعلماء الأمة على العموم.

قراءة يَس عند رأس الميت وقت الاحتضار:

وفي فضائل قراءة سورة يس عند رأس المحتضر روايات لا تخلو من ضعف، والشأن فيها عند المصنف ومن وافقه: أنه لا بأس من قراءتها كما علمت. والتعميم في كل فضائل الأعمال، وتفعيل الأحاديث الضعيفة في هذا المجال لم يعد خافيًا عليك.

فلنكتفِ بهذا القدر فقد أصبح الأمر ظاهرًا.

القاعدة الثامنة والستون

من مناهج المُحَدِّثين

المحدث يعتبر الحكم بنصه وبمفهومه إن صح نقله.

فهو يقف عندما انتهى إليه، صحيحًا أو حسنًا، أو ضعيفًا – إن تساهل- لا موضوعًا، وإن اقتضته القواعد.

بل قال الشيخ البلالي – رحمه الله -: تحرم رواية الموضوع مع العلم به إلا مبينًا، والعمل به مطلقًا.

ومنه صلاة الرغائب، والأسبوع، وما يروي عن أبيّ بن كعب في فضائل السور سورة سورة، وأخطأ من ذكره من المفسرين.

وبالمنع في صلاة الرغائب أفتى النووي وابن عبد السلام وغيرهما من الشافعية، والطرطوشي من أهل مذهب مالك، وصرح به ابن العربي، وهو مقتضى المذهب على ما قاله ابن الحاج وغيره.

والله أعلم.

* * *

الشـــرح

- - - -

هؤلاء طائفة من العلماء أراد المصنف أن يختصهم بحديث، وهؤلاء العلماء هم أولئك الذين تحملوا النقل عن رسول الله ﷺ، وهم الذين دعا النبي لهم حين قال ما مثاله: " **نضر الله وجه امرئ سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها** ". وهـــؤلاء القوم قد عُهد إليهم نقل المصدر الثاني من مصادر التشريع في أجيال متواليات من الأمة، والمحافظة عليه من الضياع، فجزى الله من أخلص لدينه خير الجزاء.

منهج المحدثين في النقل:

وهذه الطائفة هى التي عُرفت بنسبتها إلى حديث رســـول الله ﷺ فقيـــل لهـــم: المحدّثون.

والمحدثون هم رواه الحديث الـــشامل لأقـــوال النبـــي، وأفعالـــه، وتقريراتـــه، وأوصافِه، وما للصحابة من ذلك.

والمحدثون في هذا المجال يوافقـــون المـــؤرخين ويخـــالفونهم فـــي منـــاهجهم ووظيفتهم، فهم يوافقون المؤرخين باعتبار أن كل واحدٍ منهما مَعنِيٌّ بنقل الأحـــداث والأخبار، حريصٌ على أن يكون صادقًا فيما ينقل من أحداث ومن أخبار.

والمحدثون يخالفون المؤرخين فيما رسموه لأنفسهم مـــن مـــنهج، يُخـــضعون الأحداث والأخبار له، فما وافق منهجهم نقلوه واعتمدوه، وما خالف منهجهم تركوه وازوروا عنه، وأداروا له ظهورهم فلم يعتمدوه.

وهكذا امتاز نقلة حديث رسول الله ﷺ بميزة في النقل، كان نصيبها من المنهج العلمي نصيبًا كبيرًا، حتى سُمى هذا الجزء من مهمات رجال الحديث ووظيفـــتهم - بعلم الحديث رواية-.

وجاء هذا الجزء من أعمال رجال الحديث محل إعجاب القدماء والمحدَثين على السواء.

ومن المادحين لهذا الجزء من المنهج صاحب "اللمع" وهو: أبو نصر الـــسراج الطوسي، حيث قال: (فأما أصحاب الحديث فإنهم تعلقوا بظاهر حديث رســـول الله ﷺ، وقالوا: هذا أساس الدين، لأن الله تعالى يقول: "**وما آتاكم الرسول فخذوه وما**

نهاكم عنه فانتهوا " [الحشر: ٧]، فلما خُوطبوا بذلك جالوا في البلاد، وطلبوا رواة الحديث، فلزموهم حتى نقلوا عنهم أخبار رسول الله ﷺ، وجمعوا ما روى عن الصحابة والتابعين، وضبطوا ما وصل إليهم من سيرهم وآثارهم ومذاهبهم، واختلافهم في أحكامهم، وأقوالهم، وأفعالهم، وأخلاقهم، وأحوالهم، وصححوا رواياتهم بسماع الأذن، وحفظ القلب، والضبط من أصول الثقات عن الثقات العدول عن العدول، فأتقنوا ذلك، وعرفوا أماكن الرواة في النقل والضبط، ودونوا أسماؤهم وكناهم ومواليدهم ووفاتهم، وأرخوا ذلك حتى عرفوا أن كل رجل من هؤلاء كم من حديث رواه ؟ وعمن رواه؟ وعمن نقل إليهم؟ ومن أخطأ منهم في النقل ؟ ومن غلط منهم في زيادة حرف أو نقصان لفظة، ومن تعمّد منهم في ذلك، ومن سُومح له بغلطة أو هفوة، حتى عرفوا أسماء المتهمين منهم بالكذب على رسول الله، وعَرفوا مَن تصح عنه الرواية ومن لا تصح، ومن انفرد منهم بحديث لا يرويه غيره، أو انفرد بلفظة ليست عند غيره، فحفظوا أن كل حديث من ذلك كم من نفس رواه ؟ وما العلة في ناقله ؟ حتى جمعوا الأبواب، وبوبوا السنن، وميزوا ما يدخل في الصحيح وما يختلف في صحته، وما كان في رواية المقلين والمكثرين، وفهموا أحاديث أئمة الأمصار، وطبقات الرواة: التابع من المتبوع، والكبير من الصغير، وأحاط علمهم بعلل اختلاف الرواة، وزيادتهم ونقصانهم، وأماكنهم، في رواية السنن والآثار، إذ كان ذلك أساسًا للدين.

وهم في ذلك متفاضلون حتى يستحق أحدهم -بزيادة علمه وإتقانه وحفظه - قبول الشهادة على العلماء في العدل والتجريح، والرد والقبول، وتكون شهادته مقبولة على رسول الله ﷺ، فيما قال وفعل وأمر ونهى، وندب ودعا، قال تعالى: "وكذلك جعلناكم أمة وسطًا (أى عدولاً) لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدًا" [البقرة: ١٤٣]، يقال: إن أصحاب الحديث يشهدون على رسول الله ﷺ وعلى الصحابة والتابعين فيما قالوا وفعلوا، "ويكون الرسول عليكم شهيدًا" فيما شهدوا عليه من أفعاله وأقواله وأحواله وأخلاقه. قال النبي ﷺ: **"من كذب عليّ متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار" رواه الشيخان**. وقال النبي ﷺ: **"نضّر الله وجه امرئ سمع مني حديثًا فبلّغه... "** الحديث، رواه أصحاب السنن من حديث ابن

مسعود وغيره. يقال: إنه لا يكون واحد من أصحاب الحديث إلا وفي وجهه نضرة لموضع دعاء الرسول ﷺ].

دراسة المتن تأخذ بعضد السند:

لقد تميز رجال الحديث في رواياتهم لحديث رسول الله ﷺ وطريقته في حياته على المؤرخين من هذا الجانب تميزًا تامًا ومطلقًا، فالمؤرخون ما عرفوا السند ولا درسوا أحوال الرجال، فجاءت رواياتهم للأحداث لا تمتنع من قبول التزييف، ولا تتأبى على الكذب، وحين ظن بعض من يستقبلون روايات الحديث قريبًا من عصر المبعث، سألوا ابن عباسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قائلين: ما الذي يؤمننا من خطر الكَذَبة على رسول الله ؟ فقال بحسمٍ حاسم، وجزم لا تردد فيه: لقد اصطنعنا لهم الرجال.

ومع هذه الميزة التي امتازت بها رواية الحديث، حتى لُقب هذا الجانب من جوانب النقل بـ: علم الحديث رواية، فإن علماء الحديث لم يكتفوا بذلك، وإنما اصطنعوا لضبط النقل عن رسول الله ﷺ علمًا آخر يسمى بـ "علم الحديث دراية" وهو علم له قواعده، وله معاييره، وله موازينه الخاصة به.

وأصبح لنقل أحاديث رسول الله مدرستان كبيرتان تتكاملان في وظيفتيهما، مدرسة تهتم بعلم الحديث رواية، وأخرى تهتم بعلم الحديث دراية، فقد يكون الحديث -من حيث روايته- في أعلى درجات الصحة، لكنه لا يُعمل بمقتضى متنه بسبب آخر يعرفه علماء الحديث دراية، على نحو ما روى حماد بن سلمة عن ثابت البناني عن أنس أن **رسول الله ﷺ حين سأله الأعرابي عن أبيه أين هو ؟، أجابه النبي – على ما تزعم الرواية – بقوله: " إن أبي وأباك في النار"**. وهذه الرواية وإن صح سندها، إلا أن متنها لا يصح، لمعارضته القرآن الكريم في نحو قوله تعالى: "وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً ". ولقد صح سند حديث آخر، وفيه: أن رسول الله ﷺ قال ما مثاله: " **لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم وصالحيهم مساجد**"، ومع صحة سند هذا الحديث، فإن متنه لم يصح، لمعارضته للواقع والتاريخ، وبعض نصوص القرآن الكريم، وإمكانات رسول الله ﷺ في علمه للمعتاد من الأشياء؛ فمنذ عصر النبوة وإلى الآن لم يعلم الناس لموسى (عليه السلام) قبرًا، ولا لداود ولا لسليمان، ومنذ عصر النبوة وإلى الآن والناس لا

يعلمون لعيسى (عليه السلام) على الأرض قبرًا، ولا لواحد من حوارييه عُرف له قبرٌ واتُخذ عليه مسجدًا، ومنذ نزول القرآن والمسلمون يعرفون في شأن عيسى (عليه السلام) أن الله قال فيه: "**بل رفعه الله إليه** ". وإذا كان هذا شأن الناس أجمعين، فهل يكون النبي في هذا المجال بأقل منهم شأنًا، فيسبق إليه الوهم – وحاشاه– أن يكون لموسى، وداود، وسليمان قبورًا اتخذت مساجد، أو يسبق إليه الوهم –وحاشاه– أن يكون لعيسى قبرًا على الأرض يخالف بها هذه الآية التي فيها: أن الله قد رفع عيسى، والأحاديث التي في مجملها: أنه سينزل في آخر الزمان، ويقتل الدجال، ويضع الجزية. ثم يكمل على الأرض أربعين عامًا هنّ سنوات عمره المجيد ؟.

إن الاهتمام بالمتن إلى جوار السند كان هذا الاهتمام من العلماء بمثابة الغرابيل التي وُضعت لتصفية الأخبار تصفية تقترن بها الثقة فيما ورد عن رسول الله ﷺ، فوثقت الأمة به، وجعله علماؤها المصدر الثاني من مصادر التشريع بعد القرآن الكريم.

درجات المرويات عن رسول الله:

واستنادًا إلى تكامل هذا المنهج جاءت أحاديث رسول الله من حيث الرواية على درجات، أعلاها: الصحيح بدرجاته المختلفة، يليه: الحسن بأقسامه التي يعلو بعضها فوق بعض، ثم الضعيف: وله هو الآخر درجات واعتبارات، وتبقى الأحاديث المكذوبة على رسول الله تصرخ في وجه الكَذَبة تُبشر من وضعها بالنار، استنادًا لما قال رسول الله ﷺ: " **من كذب عليّ متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار**".

الخلفية والقاعدة:

وعلى أساسٍ من هذه الخلفية الموجزة والمتعجلة، نعود إلى ما يلتقطه المصنف من معلومات يستند إليها:

وأولها وأهمها: ما يجوز للمحدِّث روايته ونسبته إلى رسول الله.

ما يجوز للمحَدِّث روايته:

والمصنف يصرح بما أجمع عليه العلماء مما يجوز للمحدث أن يرويه وينسبه

إلى رسول الله ﷺ، بعضه تصريحًا، وبعضه تلميحًا فيما ينسبه إليه وفيما ينسبه إلى غيره يعضد به رأيه، فلا بأس من رواية الصحيح بدرجاته، بل إن راويه مكلفٌ بالرواية إذا ما توفرت فيه شروط النقل والرواية، وهو مثابٌ على فعله، متعرضٌ لقبول دعوة رسول الله له. والحديث الحسن بأقسامه ودرجاته يرويه عن النبي كل قادر على روايته تكليفًا، وهو مأجورٌ على فعله.

أما الحديث الضعيف بدرجاته فللعلماء فيه كلام قد حدثناك عنه قريبًا، وسنزيدك بعض البيان بعد قليل.

أما الحديث الموضوع فهو مما يحرم روايته عن النبي ﷺ ونسبته إليه، للنهى عن روايته، واقتران النهي بالوعيد الشديد كما رأيت.

والمصنف يصرح بهذا الرأي ويستشهد بمن يثق فيهم من رجال الفن.

وممن استشهد بهم من رجال الفن البلاليّ (ت / ٧٥٤ هـ).

وهو: عمر بن عمران بن صدقة البلالي الأموي، زين الدين، سمع الحديث من جماعة، وأخذ في التصوف فمهر، قدم دمشق وسُجن بالقلعة حين كان ابن تيمية فيها.

قال المصنف: **[قال الشيخ البلالي رحمه الله: تحرم رواية الموضوع مع العلم به إلا مبيَّنًا، والعمل به مطلقًا].**

ونحن هنا نتساءل عن عموم التحريم الذي ذكره المصنف والبلالي فيما يتصل برواية الموضوع والعمل بمقتضاه، هل يُستثنى منه ما ورد في فضائل الأعمال، والرغائب، وما ورد في قراءة سور القرآن الكريم من أحادي ث تتصل بكل سورة؟.

والمصنف يجيب عن هذا التساؤل بأن المسألة فيها خلاف بين المذاهب، قال: **[ومنه (مما تحرم روايته) صلاة الرغائب، والأسبوع، وما يروى عن أبيّ بن كعب في فضائل السور سورة سورة، وأخطأ من ذكره (أبي بن كعب) من المفسرين.**

وبالمنع في صلاة الرغائب أفتى النووي، وابنُ عبد السلام وغيرهما من الشافعية، والطرطوشي من أهل مذهب مالك، وصرح به ابن العربي، وهو مقتضى المذهب على ما قاله ابن الحاج وغيره – والله أعلم].

والنووي الذي ذكره المصنف من الشافعية هو: يحي بن شرف بن مري، أبو زكريا النووي، الدمشقي الشافعي، الإمام العالم الورع، توفى رحمه الله سنة (٦٧٦هـ).

والطرطوشي المشار إليه في مذهب المالكية: محمد بن الوليد بن خلف، الفهري الأندلسي الطرطوشي، أبو بكر، الإمام العلامة، القدوة الزاهد، شيخ المالكية، عالم الإسكندرية، قال ابن بشكوال: كان إمامًا عالمًا زاهدًا ورعًا، توفى رحمه الله سنة (٥٢٠هـ).

ويبقى في هذه المجموعة الحديث الضعيف، وقد بينا أن الراجح جواز روايته، وجواز العمل به في فضائل الأعمال فيما حدثناك به.

والذي لا خلاف فيه أن المحدث يروي الصحيح والحسن مع جواز رواية الضعيف على ما جزم به المصنف هنا.

قال: [المحدّث يعتبر الحكم بنصه وبمفهومه إن صح نقله.

فهو يقف عندما انتهى إليه، صحيحًا أو حسنًا، أو ضعيفًا - إن تساهل- لا موضوعًا، وإن اقتضته القواعد].

* * *

القاعدة التاسعة والستون

في الطريق إلى تكوين الملكة في النفس

الرياضة تمرين النفس لإثبات حسن الأخلاق ودفع سيئها، وبهذا الوجه اختصاص عمل التصوف.

وأَخْذُه من كتب السُّلمي أقرب لتحديده وتحقيقه وتحصيله، لرومه تقدير تأصيله، والإيماء لتفصيله.

بخلاف رسالة القشيري، فإن ذلك منها متعذر، لأن مدارها على الحكايات، وما خف من الأحكام من غير تأصيل.

وكلٌّ منهما متعذر السلوك، تحقيقًا لثلاثة أوجه:

أحدها: عدم الانضباط لها لتفلت النفس، وعدم انضباطها لفقد تحقيق الأصل.

الثاني: إنه يحتاج في سلوكه لمميزٍ، من أخٍ بصير صالح، أو شيخ محققٍ ناصح، يُبَصِّر بالعيوب، وينبه على موارد الغلط واللبس.

الثالث: إن وقعت السلامة فيها فالسلامة من الدعوى معها متعذرة، لنظر صاحبها لنفسه فيما دفع أو جلب، وهو أمر لا يمكن دفعه إلا بشيخ، فلذلك اشترط أهلها وجوده فيها.

والله سبحانه أعلم.

* * *

الشـــرح

إنه لمن حكمة الحكيم أن خلق الإنسان على هذه الدرجة من التميز، حيث جعله في أحسن تقويم، وهيأه في حياته ليتعامل بالحواس مع كل ما أحاط به من هذه الكائنات فيدركها، ويختزن صورها في داخله، ويكون له معها سلوك ومعاملات يدفع به إليها قوىً في النفس وملكات.

إنه لمن حكمة الحكيم أن خلق الإنسان على هذا النحو من التميز والاستعدادات.

بين الملكات والسلوك:

ومن أهم ما يتميز به الإنسان، أن الله عز وجل قد مكنه من السلوك، على ما في السلوك من قدرة على التعامل مع الأشياء المتقابلة.

ومن أهم ما يتميز به الإنسان، أن الله قد أمكنه من العمل على تكوين الملكات في داخله، وهي: قد ارتبطت بها أدوار ووظائف لا يمكن للإنسان أن يحتل مكانته في الوجود بدونها.

والعلماء قديمهم وحديثهم يهتمون بالعلاقة بين السلوك والملكات، وما قد تمر به هذه العلاقة من مسالك حرجة تحتاج إلى وقفة تطول أو تقصر، يملؤها التدبر، ويحيط بها التفكير.

والمصنف يدلي بدلوه في هذه المعركة المحتدمة من معارك الفكر والنظر، فيقول في مطلع حديثه: **[الرياضة تمرين النفس لإثبات حسن الأخلاق ودفع سيئها].**

وأنت إذا فهمت من كلام المصنف أبعاد القضية المطروحة، فالحمد لله الذي هدانا وهداك إلى هذا الفهم الصحيح، وإذا غُم الأمر عليك، وحيل بينك وبين ما تشتهي من الفهم، فلا تقلق فإن علينا بفضل الله إفهامك.

وفي مجال هذا الإفهام والتفهيم نقول: إن الإنسان أمام ما يتشوق إليه من ضبط السلوك، والتعود على الممارسات، يجب عليه وجوبًا مشددًا أن يحمل نفسه على أن تقوم بممارسة السلوك الذي ترغب فيه، دينيًا كان هذا السلوك أو اجتماعيًا على عموم دلالة كلمة – اجتماعي– والإنسان يجد نفسه قد تأبت عليه لا تطاوعه، ويجد

نفسه قد تحمل مع الكلفة الشيء الكثير، وهو يحاول أن يحمل نفسه على متابعة هذا النوع من السلوك الذي يرغب أن يثبته في نفسه حسنًا كان هذا السلوك أو قبيحًا. وبتكرار مباشرة الإنسان لهذا السلوك يجد نفسه وقد طاوعته، حين يحملها على أن تخف لمباشرة هذا السلوك بشيء من التدريج يومًا بعد يوم، وبتكرار مباشرة النفس لسلوكها يجد المرء حاله وقد تغير، إذ إنه لمن العجب العاجب أن يجد نفسه وقد أصبحت على حالة هي راغبة معها في أن تدفع الإنسان وتحمله على مباشرة هذا السلوك، كلما آن أوان مباشرته، ودعت الدواعي للتشبث به.

وفي هذه الحال الغريبة وجد العلماء أنفسهم يتأملون في هذه العلاقة بين الملكة في النفس التي تحمل المرء على مباشرة السلوك، وهذا السلوك الذي يجد الإنسان نفسه وقد خفّ لمباشرته.

دهشة في مجال التأمل:

والعلماء يندهشون غاية الاندهاش حين يجدون أنفسهم أمام ملكة مكونها السلوك، وسلوك تدفع إليه الملكة، وكثير منهم تغيبه الدهشة في غيومها إلى حد يجدون أنفسهم معه يحكمون على العلاقة بين السلوك والملكة المرتبطة به بأنها علاقة التناقض، وهو حكم حين صدر عن بعض علماء الاجتماع يمكن سلكه في سلك نظام الغرائب من الأحكام.

أما علماء الأخلاق ورجال الدين فهم يفهمون هذه العلاقة على وجهها الصحيح.

والوجه الصحيح في هذه العلاقة أنها تمر بمرحلتين مختلفتين في الزمان وفي الجهة على السواء.

وبيان ذلك أن المرء قد يُقبل على شيء من السلوك لم يكن له به عهد، وقد تطلع إلى تثبيته في نفسه، فيتوجه بإرادته وبقوة عزيمته إلى الأخذ بما يريده من وجهى السلوك، ويحمل نفسه على مباشرته.

في هذه الحال نجد النفس من داخلها خالية من أي داعية من الدواعي التي تحمل صاحبها على التعلق بهذا السلوك، على الوجه الذي يرغب السالك في تثبيته في نفسه، هنا لا نجد لغير الإرادة دورًا في حمل النفس على مباشرة السلوك.

لكن الغريب الذي تجب ملاحظته، هو أن مباشرة السلوك من أول وهلة تُلقي

ببذرة ملكة تناسبها في النفس، ويظل تكرار السلوك يروّي هذه البّذرة ويتعهدها بالتربية، والبذرة تستجيب إليه يومًا بعد يوم.

وفي هذه المرحلة فإنه لا يخفاك أن السلوك هو الفاعل في تنشئة هذه البذرة وتربيتها حتى يسلمها إلى النفس ملكة كاملة، والملكة في هذه المرحلة هي المنفعلة للسلوك، والمستجيبة له.

وبإرادة من الحق نجد الأمر قد تحول، فالملكة التي كانت منفعلة بالأمس أصبحت اليوم فاعلة، والسلوك الذي كان فاعلاً بالأمس، أصبح اليوم منفعلاً.

وبناءً على هذه الصورة التي رُسمت بين يديك، أظن أنني قد وفيت لك حين وعدتك بأن عليّ إفهامك.

فإن رأيت أن في الصورة شيئًا من الضباب فاذن لي أن أرفعه بمثال أو أمثلة.

ومن هذه الأمثلة: هذا الإنسان الذي يريد أن يتعلم شيئًا من الصنائع: كالغزل أو النسيج، أو يتعلم شيئًا من المعارف: كاللغة في مجال الألفاظ وضبطها، وكأصول الفقه في الوقوف على كيفية استخراج الأحكام من مصادرها، أو يتعلم شيئًا من مكارم الأخلاق: كالصدق والأمانة، أو يتعلم شيئًا من ضبط العواطف والاتصاف بها: كالرأفة والمحبة... الخ.

إن الإنسان الذي يريد أن يتعلم شيئًا من ذلك، ولم يكن له به عهد من قبل، ما عليه إلا أن يحمل نفسه على ممارسة السلوك الذي يريد أن يتصف به، ثم يوالي ممارسة هذا السلوك، ويوالي حمل نفسه عليه، وأنا زعيم لمن يقوم بهذا العمل أن تتكون عنده الملكة التي تحمله في فترة تالية كرهًا على فعل سلوك كان قد أكرهها عليه من قبل.

أرأيت إلى بعض علماء الاجتماع وقد جاوزوا المدى في ظلمهم، حين حكموا على العلاقة بين الملكة والسلوك بأنها علاقة التناقض، وأنهم قد أبعدوا النجعة حين رتبوا على هذا الحكم الذي حكموا به على هذه العلاقة، بأن علم الأخلاق وهم من الأوهام على نحو ما تراه في كتاب: ليفي بريل (الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية) الذي جاهد نفسه فيه جهد الطاقة على أن يحملها على القبول: بأن المشتغلين بالأخلاق وتقعيد قواعد علمها لا حظ لهم من الصواب على ميزان التقدير. فما

الأخلاق إلا هذا المنحى الوضعي القابع في السلوك الاجتماعي.

وإذا كان الأمر قد اتضح لديك، فدعني أعود لأذكرك بما قاله المصنف في مطلع قاعدته: **[الرياضة تمرين النفس لإثبات حسن الأخلاق ودفع سيئها]**.

من العموم إلى الخصوص:

قال المصنف: **[... وبهذا الوجه اختصاص عمل التصوف]**.

واستنادًا إلى ما ذكره المصنف في أول القاعدة إجمالاً، وفصلنا لك القول فيه تفصيلاً، رأى – كعادته- أن يطبق هذا القول العام على أمر خاص.

والأمر الخاص الذي يستوجب التطبيق عليه، هو: التصوف، باعتبار أنه محل انشغال المصنف في هذه القواعد، بل قل إن شئت: إن التصوف هو محل انشغال المصنف بالقصد الأول، وما جاءت العموميات والتعقيبات، والتعليقات إلا خادمة له، بحيث يُعد وجودها هو القصد الثاني من اهتمامات المصنف.

تحدث المصنف بشكل عام، فلما سَلِمَ له ما ذكره بالعموم، توجه بالتطبيق على التصوف على نحو ما رأيت.

والتصوف نشاط تمارسه الجوارح من جهة، وهو نشاط للقلب من جهة أخرى.

أما نشاط الجوارح – فهو هذا النشاط الذي تضبطه الشريعة – فإنه هو هذا السلوك الذي يبدأ به المتصوف الذي يأخذ في سبيله إلى الله، راغبًا في تكوين شخصيته بإضافة مجموعة من الملكات في داخل النفس، تدفع إلى ما يزينه الله به من محاسن الأخلاق.

وأنت إذا تأملت ما ذكرناه من أنواع المجاهدات، لعلمت أن فيها التوجه إلى استكمال شخصية المتصوف من خلال مجاهدة التقوى، ومجاهدة الاستقامة، وهما اللذان يشكلان السلوك الظاهري للإنسان، ثم مجاهدة التصفية، وهي مجاهدة عنايتها بالقلب، وتعهده بقصد تنحية الكدرات عنه.

والسلوك الظاهري هو المسئول كما علمت عن تربية الملكة في النفس؛ إذ هو الفاعل في تنشئتها منذ أول نشأتها، ثم هذه الملكة هي المسئولة فيما بعد عن حفز همة صاحبها كي يمارس سلوكه، ويداوم على هذه الممارسة؛ فهي في هذه المرحلة فاعلة والسلوك منفعلٌ لها.

وأعود فأذكرك بهذه اللفتة الصادقة من المصنف، فهو القائل: **[.. وبهذا الوجه اختصاص عمل التصوف]**.

ما خاب من استعان:

نحن لا نمل من التذكير بأن سالك الطريق يجب أن يعلم أن الطريق أمامه ليست مُعبَّدة وإنما هي محتاجة إلى مرشد يرشده إلى ما فيها من صعوبات وعراقيل، وإلى هادٍ يهديه إلى الاستقامة في طريقه والاعتدال في سيره، كي يتجنب ما يشوب هذا الطريق من انحرافات واعوجاجات.

والجميع مجمعٌ على صعوبة الطريق، والجميع قائل باحتياج السالك لهذا الطريق إلى معين، وقصارى ما هنالك أن الخلاف قد وقع بينهم في تحديد معنى المعين، هل هو: الكتاب ؟ وهل هو هذه المصنفات يقرؤوها السالك ويفهم منها ما يهديه في سيره ؟ أم أنه يحتاج إلى خبير قد سلك الطريق قبله، وإلى شيخ قد كابد هذه المفاوز واستطاع أن يتجاوزها ؟.

هذه هي نقطة الخلاف بين الأئمة، وهم مهما اختلفوا حولها، فهم وافقون عند حدود وجوب الاستعانة، وأن سلوك الطريق بدونها لا يخلو من مخاطر، ولا يتنزه عن المخاوف.

الاستعانة بالكتاب:

ونحن نريد أن نبدؤك بالحديث عن الكتاب المناسب لما نحن بصدده من معالجة أمري السلوك والملكة.

وأقول المناسب، لأن هناك أصنافٌ من الكتب والمصنفات يمكن لسالك الطريق إلى الله أن يستعين بها فيما هو بصدده من المجاهدات، فكتب الفقه وأصوله تعين سالك الطريق إلى الله على ضبط نفسه حيث يدفع بها إلى الالتزام بأوامر الله، ويقبضها عن الوقوع في نواهيه، مما يؤدي به إلى بلوغ الثمرة المرجوة من هذه الكتب وتلك المصنفات وهى التقوى، وهو يحتاج إلى مثل هذه الكتب وغيرها معها، لكي تحمله على إتباع طريق الأنبياء والصالحين، وتعينهم على الازورار عن طريق غيرهم من العصاة والمارقين.

وسالك الطريق إلى الله يستعين بهذه المصنفات وحدها، كما يستعين معها بشيخ بصير إن أراد الكمال ورام التكميل.

وفي مجالس الذكر والتذكير، يجد سالك الطريق إلى الله نفسه وقد انضم إلى غيره في مجالس، يتدبرون فيها مصنفات ومؤلفات وأقوال، يحصّلون منها معارفهم، ويستثمرونها في ترقية أرواحهم.

وهذه المصنفات وأشباهها ليست مما يقصد إليه المصنف هنا، إذ المصنف هنا يوجه النظر إلى هذه المصنفات التي تضغط على غريزة حب المحاكاة، التي تدفع صاحبها إلى أن ينظر في مواطن الكمال عند الكاملين، ويرغب في تقليدها، وهذا النوع من المصنفات إنما يهتم بتراجم الرجال والحديث عنهم، بما يغري بأولئك النفر الذين هم على أوائل الطريق أن يحاكوهم، ويفعلوا مثل ما يفعلون.

وأنت واجدٌ مثل هذه الكتب عند هذا الكاتب الشهير "أبي عبد الرحمن السلمي" (٣٢٥ – ٤١٢هـ = ٩٣٦ – ١٠٢١م).

وهو: محمد بن الحسين بن محمد بن موسى الأزدي السلمي النيسابوري، أبو عبد الرحمن: من علماء المتصوفة.

قال الذهبي: " شيخ الصوفية وصاحب تاريخهم وطبقاتهم وتفسيرهم، قيل: كان يضع الأحاديث للصوفية ".

بلغت تصانيفه مئة أو أكثر.

ومما يناسب المقام من كتبه: "طبقات الصوفية" وهو كتاب مطبوع متداول في الأسواق، و "مقدمة في التصوف" لم يزل مخطوطًا، و"مناهج العارفين"، و"رسالة في غلطات الصوفية"، و"رسالة في الملامتية" وهو مطبوع، ومصنفٌ في " آداب الفقر وشرائطه"، و"بيان زلل الفقراء ومناقب آدابهم"، و" آداب الصحبة "، ومصنف في "الفتوة"، و"سلوك العارفين"، و"عيوب النفس ومداواتها "؛ و" آداب الصوفية "، و"الفرق بين الشريعة والحقيقة ".

وأنت واجد هذه المصنفات التي يشير إليها زروق في قاعدته تلك، فيما تركه لنا القشيري من آثار، وهو: عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة بن محمد النيسابوري (ت/٤٦٥هـ – ١٧٠٣م).

ومن أشهر المصنفات التي نُسبت إليه وهى مناسبة للمقام: "الرسالة القشيرية".

والشيخ زروق قد التفت إلى هذين الرجلين، ووجه النصح إلى الاستفادة من آثارهما.

قال: **[وأخْذُه من كتب السُّلمي أقرب لتحديده وتحقيقه وتحصيله، لرومه تقدير تأصيله، والإيماء لتفصيله.**

بخلاف رسالة القشيري، فإن ذلك منها متعذر، لأن مدارها على الحكايات، وما خف من الأحكام، من غير تأصيل].

والمصنف يدخل في موازنة بين سالك الطريق إلى الله عز وجل، يُلقي بنفسه بين أحضان مأثورات السّلمي، وسالك آخر يُلقي بنفسه في أحضان الرسالة القشيرية، فيرى أن الاعتماد على آثار السلمي أقرب إلى بلوغ الغاية، من هذا الاعتماد على رسالة القشيري؛ فأنت تتأمل في رسالة القشيري فلا تجد ما يعينك على السلوك الجاد الذي يؤسس للملكة في النفس، ويُروِّيها بما يغذيها وينميها، لأن مصنف هذه الرسالة قد اعتمد على الحكاية والرواية التي هي مجرد قصص يحكيه المؤلف، وهو قصص في الكثير الأغلب يحتاج إلى التأصيل والتأسيس، والتأصيل والتأسيس ضابطهما منهجان يتعلقان بالرواية والدراية على السواء.

هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، فإن الإحكام التي وردت في هذه الرسالة، تعد من قبيل الأحكام الخفيفة العارضة، التي لا تبني شخصية، ولا تعين على تكوين ملكة.

أمران إذًا تجدهما من خواص الرسالة القشيرية فيجعلها في مقابلة كتب السّلمي على ميزان التقديرات، من الأمور المرجوحة التي لا يُحكم لها في مثل هذا المجال الذي نحن فيه، إلا على شيء من الاستحياء.

أما مصنفات السّلمي، فإنها متفوقة على هذه الرسالة في باب حمل سالك الطريق إلى الله، على العمل الذي يؤدي إلى نشأة وتكوين الملكات في النفس.

ويرجع ذلك الرجحان إلى أن حديث السلمي قد أتى محددًا، ومتأصّلاً، ومحققًا.

ومن ذلك كله قد استطاع السّلمي إيجاد أرضية في نفس سالك الطريق إلى الله، تضمن له دوام تقدير تأصيله، والإيماء لتفصيله.

فتأمل ذلك فإنه مهم.

عقبات على الطريق:

ومع ما ذكره المصنف من أهمية إتباع آثار هذين الشيخين، والاسترشاد بهما، مع الالتفات إلى هذا التفضيل فيما بينها، وجدناه يحتاط من الاعتماد عليهما في تأسيس السلوك، وبناء الملكات، لما يحيط بهما من قصور.

قال: **[كلٌ منهما متعذر السلوك، تحقيقًا لثلاثة أوجه:**

أحدها: عدم الانضباط لها لتفلت النفس، وعدم انضباطها لفقد تحقيق الأصل.

الثاني: إنه يحتاج في سلوكها لمميز، من أخٍ بصير صالح، أو شيخ محقق ناصح، يُبصِّر بالعيوب، وينبه على موارد الغلط واللبس.

الثالث: إن وقعت السلامة فيها، فالسلامة من الدعوى معها متعذرة، لنظر صاحبها لنفسه فيما دفع أو جلب، وهو أمر لا يمكن دفعه إلا بشيخ، فلذلك اشترط أهلها وجوده فيها، والله سبحانه أعلم].

أرأيت إلى المصنف وقد أدرك تمام الإدراك أن السلوك لا ينضبط بالقصص والحكايات عن السابقين من أمثال ما فعل السُّلمي والقشيري وإن كان قد لفت النظر إلى قراءتهما والتأثير بآثارهما.

وبيَّن الشيخ أسباب تأبّي انضباط السلوك وأنها منحصرة في ثلاثة:

أولها: تفلت النفس وشرودها عن مجال الانضباط الكامل وبعد الحكايات عن التأصيل.

ثانيها: أن محتوى ما ذكره الشيخان يحتاج إلى شيخ مميز أو أخ ناقد على بصيرة.

ثالثها: أننا إذا افترضنا اجتياز الطريق بإرشادات أمثال هذه الكتب بسلام، فإننا لن نسلم من زَهْو النفس إذا ما قاربت نيل الثمرة، فقد يدعي الطالب أمورًا ليست له، بفعل الشيطان يضله ويغويه.

ونسأل الله الحفظ لنا وللجميع.

* * *

القاعدة السبعون

مصطلحات ومفاهيم

النُّسُكُ: الأخذ بكل ممكن من الفضائل، من غير مراعاة لغير ذلك.

فإن رام التحقيق في ذلك فهو العابد.

وإن رام الأخذ بالأحوط فهو الوَرِع.

وإن آثر جانب الترك طلبًا للسلامة فهو الزاهد.

وإن أرسل نفسه مع مراد الحق فهو العارف.

وإن أخذ بالتخلق والتعلق فهو المريد.

وكل هذه قد توجه الكلام عليها في القوت، والإحياء.

فباعتبار الأول اعتمد نقل الفضائل جملة وتفصيلاً بأي وجه أمكن، وكيف أمكن ما لم تعارضْ سُنَّة، أو تنقض قاعدة، أو تقم بدعة، أو تدفع أصلاً، أو ترفع حكمًا، حتى قالا بكثير من الموضوعات والأحاديث الباطل إسنادها، كصلاة الرغائب، والأسبوع، وأدعية، وأذكار لا أصل لها، كأذكار الأعضاء في الوضوء ونحوه.

وباعتبار الكل رغبوا ورهبوا بنحو ذلك، وما لهم فيه أدلة معلومة.

والله سبحانه أعلم.

* * *

الشــرح

- - - -

من المحاسن التي تُحسب للمصنف وهي ظاهرة من خلال عرضه لقواعده، أنه يهتم بالألفاظ ودلالاتها، وبالمعاني التي تدل عليها الألفاظ. وهو مسلكٌ يبدد الغيوم ويضيق الطريق أمام كل خلاف يحتمل وقوعه بين القائل وبين المتلقي.

ونحن قد نبهنا على ذلك كثيرًا عند كل مناسب يستدعي مثل هذا التنبيه.

وفي هذه القاعدة التي أمامنا حشدٌ لا بأس به من الألفاظ والاصطلاحات التي نجدها مبثوثة في كتب التصوف، ومنتشرة على ألسنتهم في أحاديثهم العامة والخاصة.

ومن هذه الألفاظ التي ذكرها المصنف هنا: الناسك والنَسْك، والعابد والعبادة، والورِع والورَع، والزاهد والزهد، والعارف والعرفان، والمريد.

وكلِ هذه الألفاظ قد سبقت الإشارة إليها من قبل، وقد أتبعناها ببيان ما تدل عليه من المعاني عند إيرادها.

عودة إلى بيان دلالات ما ورد في القاعدة من مصطلحات:

والمصنف يعود من جديد إلى الحديث عن هذه المصطلحات، وبيان دلالة كل مصطلح، وهو يتعلق بمبررٍ يراه كافيًا لتكرار الحديث حول هذه الأُلفاظ ودلالاتها، وهذا المبرر الذي يراه المصنف كافيًا، هو أنه أراد أن يرجع بهذه الألفاظ كلها إلى النُسُك، ويبين أنها اعتباراتٌ فيه، وهو أصل لها جميعًا.

ونحن سنحاول أن نتتبع ما ذكره المصنف هنا، لنبين لك دلالة كل لفظٍ على حدة على سبيل التذكير بها من جهة، ثم نُتبعُ كلَّ واحدة منها ببيان وجه ارتباطها بالنسك من جهة أخرى.

١- النُّسُك:

أما النسك في اللغة العربية – أعني من حيث دلالته الوضعية– فقد وضعه الواضع ليدل على مباشرة كل ما يقرِّب العبد من ربه ويرضيه عنه.

واللفظ الذي يترجم عن هذه العلاقة: هو النُسك، بتثليث أوله، وهو: النون،

وسكون ثانيه. ويجوز أن يُنطق بضمتين على النون والسين.

والنُسُك في مجال التصوف لا يختلف في شيء من حيث دلالته عما وضعه الواضع اللغوي للنسك من دلالة.

قال الشيخ زروق: [**النسك: الأخذ بكل ممكن من الفضائل، من غير مراعاة لغير ذلك**].

وأنت تستطيع أن تتأمل الاتساع في دلالة اللفظ، فتجد أنها دلالة قد بسطت ذراعيها على كل ما يمكن أن يقوم به المرء من نشاط قلبي، أو عقلي، أو سلوكي ظاهر يكون القصد منه تحصيل رضى الله سبحانه وتعالى، والفوز بالقرب منه.

وهذا الاتساع في الدلالة قد فرضه أن دلالة لفظ: النسك، قد خلت من كل قيد، وارتفعت فوق كل اعتبار فوق ما ذكرناه من تحصيل رضى الله والفوز بالقرب منه.

٢- العابد:

ونحن هنا لابد أن ننبه على أن كل معنى سنذكره من الآن مع اللفظ الذي يدل عليه سيرتبط باللفظ الأول ودلالته على اعتبارٍ من الاعتبارات التي تفرض هذا الارتباط.

فالعابد كالناسك، يتقرب إلى الله عز وجل، لكن العابد إنما يتقرب إلى الله عز وجل بأشياء يروم تحقيقها في ذاته، بحيث تصطبغ بمباشرتها مكوناتها، من نحو الصلاة، والصوم، والحج، والاعتكاف... الخ. فما يقوم به العبد يُعد نوع تقرب إلى الله، لكن قد قصد العبد بفعله هذا أن يحقق معناه في ذاته، على ما هو واضح.

٣- الزاهد:

والزاهد كالعابد والناسك، يباشر من السلوك أمورًا يبتغي بها وجه الله، لكنه لم يلتفت إلى ما في هذه الدنيا من متاع، فيُعرض عن طيباتها بقدر المستطاع مخافة أن يقع فيما يبعده عن ربه، فهو رجلٌ طالبٌ للسلامة بالترك على كل حال.

٤- الوَرِع:

أما الورع، فهو رجل متطلع إلى رضى ربه، ناظرٌ إلى الحلال في مجاله،

وناظرٌ إلى الحرام في ميدانه، ولكنه قد تنتابه أمورٌ وأحوال تتركه في حَيرةٍ ودهشة، فهو يرى بين الحرام والحلال أمورًا مشتبهات تجتمع في مجالها الأحكام المتقابلات، تحيطُ بها وتعلوها مظلة من الضَّبابية تجعل الأمر يَغُمُّ على المكلَّف.

وهنا يجد الورع نفسه وهي تحتاج إلى قرارٍ من إرادة حاسمة ترفعها عن الشبهات، إذ إنه لمن القواعد المسلَّمة أن من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه.

ومن الأمور التي تنتابه فتدهشه: أنه يجد نفسه كلما فُتح أمامها بابٌ من أنواع المتاع تتطلع إلى فتح الباب الذي يليه، فيخشى كل الخشية أن تجتذبه هذه الأمور الممتعة إلى أبواب من الحرام، فيحمل نفسه على أن تترفع عن بعض المتع الحلال مخافة أن يقع فيما حرم الله عليه.

وعلى الجملة: فإن من العبّاد أناس تجدهم يرمون الأخذ بالأحوط، وهذا السلوك، هو: ما نسميه بـ " الوَرَع – واسم الفاعل منه هو – الوَرِع – فهو عابد متقرب إلى الله، لكن من زاوية أنه يحتاط لنفسه، ويحيط بها حتى لا تقع في الحرام.

٥- العارف:

أما العارف فهو ناسك، ولكن من حيث إنه يرسل نفسه مع مراد الحق، ويصبح مع إرادة ربه مخلوقًا لا إرادة له.

٦- المريد:

ويقرب من العارف المريد.

وقد قلنا في مناسبات سبقت أن الإرادة في المفهوم الصوفي ليست كمثيلاتها في مفهوم المتكلم أو الفيلسوف. فالصوفي يفهم من الإرادة والمريد أنها أمر لا وجود له أمام إرادة ربه، فهو تارك نفسه في حضرة الربوبية تسيره الإرادة المطلقة حيث تشاء.

قال الشيخ زروق يشرح هذه المفاهيم وعلاقة كل منها بالناسك:

[النّسك: الأخذ بكل ممكن من الفضائل، من غير مراعاة لغير ذلك.

فإن رام التحقيق في ذلك فهو العابد.

وإن رام الأخذ بالأحوط فهو الورع.

وإن آثر جانب الترك طلبًا للسلامة فهو الزاهد.

وإن أرسل نفسه مع مراد الحق فهو العارف.

فإن أخذ بالتخلق والتعلق فهو المريد].

مصادر وموقف:

ويذكر المصنف هنا أمرًا يخاطب به قارئه، مؤداه: إننا إن أردنا أن نعرف مرجعًا لما ذُكر في هذه القاعدة من ألفاظ ومفاهيم ؛ فعلينا أن نرجع إلى مثل كتاب "**قوت القلوب**" لأبي طالب المكي،، وكتاب "**إحياء علوم الدين**" لأبي حامد محمد الغزالي.

وبالرجوع إلى هذين الكتابين يتضح لنا أمران:

الأول منهما: هذه الألفاظ التي ذكرناها، ودلالة كل لفظٍ منها، وارتباط الخاص منها بالعام الأشمل.

والثاني منهما: أن اللفظ الأول من هذه الألفاظ، وهو: النسّك، هو أكثر هذه الألفاظ شمولاً وعمومية من حيث دلالته على رغبة المرء في تحصيل رضى ربه، والفوز بالقرب منه.

وهذا التعميم في دلالة هذا اللفظ -- النسّك – قد أغرى بأبي طالب المكي، وأبي حامد الغزالي ففتحا الباب واسعًا أمام كل عبادة، حتى ولو كان هذا الدليل الذي يَستنبط حكمه منه ضعيفًا أو واهيًا، ما لم يعارض سنة، أو ينقض قاعدة، أو يُقم بدعة، أو يدفع أصلاً، أو يرفع حكمًا.

وما ذكره الشيخان من تحفظات أو قيود لم يمنعهما من التعلق بأقوال، وأفعال مقيدات أو مطلقات، لا يملكان عليهما دليلاً صحيحًا، من نحو: صلاة الرغائب، وصلاةِ الأسبوع أيامه ولياليه، على نحو ما حدثناك قريبًا، وأذكار تُربط بأعضاء الوضوء عضوًا عضوًا، وأدعية مبتكرة مطلقة أو مرتبطة بأمكنة أو أزمنة أو عبادات.

قالا ذلك مرتبطًا بالنسّك عمومًا، وقالاه مرتبطًا بمدلول كل لفظٍ من الألفاظ التي ذكرناهما بعده.

وهما في جميع ذلك لا يملكان دليلاً في القرآن أو في السنة، صحيحها، وحسنها، وضعيفها، مما أدى إلى وجوب التوقف عندما ذكروه للتحقق منه.

والمصنف قد التفت إلى هذا الصنيع على شموله فقال: **[وكل هذه قد توجه الكلام عليها في "القوت" و"الإحياء".**

فباعتبار الأول اعتبر نقل الفضائل جملة وتفصيلاً بأي وجه أمكن، ما لم تُعارض سنة، أو تنقُض قاعدة، أو تقم بدعة، أو تدفع أصلاً، أو ترفع حكمًا، حتى قالا بكثير من الموضوعات والأحاديث الباطل إسنادها، كصلاة الرغائب والأسبوع، والأدعية، وأذكار لا أصل لها، كأذكارالأعضاء في الوضوء ونحوه.

وباعتبار الكل رَغَّبُوا ورَهَّبُوا بنحو ذلك، وما لهم فيه أدلة معلومة، والله أعلم].

* * *

القاعدة الحادية والسبعون

التصوف في مفهوم الحكماء والمنطقيين

الحكيم ينظر في الوجود من حيث حقائقه، ويتطلب حقائقه من حيث انتهى إليه، فهو قائم بالتتبع، وذلك مخل بالإتباع إلا في حق ذي فطرة أو (فطنة) سليمة، وأحوال مستقيمة، وفكرة قويمة، فيتعذر السلوك عليه لعوام الخلق.

والمنطقي يشير أو (يشترط)، إذ يروم تحقيق المعقولات، فيُحجَب بالمقولات تفريطًا أو إفراطًا.

فليجتنب كلاً منهما لبعد أصله في العموم، ولا ينظُر كلامَه إلا لتحقيق ما عند غيره، بإرجاع ما يُؤخذ منه لغيره، لا الغير إليه، وإلا فلا سلامة.

نسأل الله العافية.

* * *

الشـرح

- - - -

فيما مضى من صفحات تناول المصنف جماعات من العلماء الذين لهم اهتمام بالتصوف، أو الذين لأعمالهم صلة به، من نحو: الفقهاء، وعلماء الحديث والتفسير، وغيرهم، ولكي تستكمل القسمة العقلية صورتها، بدأ المصنف هنا في دفع أعماله في التصوف خطوة إلى الأمام، فرأى في هذه القاعدة أن يتحدث عن الفلاسفة، وعن المنطقيين ليبين عملهما في التصوف ومكانة ثمرتيهما فيها.

مع الفلاسفة:

ولقد بدأ حديثه هنا بتناوله للفلاسفة وما عسى أن يكونوا قد قدموه لنا في مجال التصوف، والمنطق الذي انطلقوا منه وهم يحللون فكرة الزهد عند الزهاد، أو التصوف عند المتصوفة، ثم يبدأ في تقييم الثمرة التي زعموا أنها دنت لهم وأصبحت على قربٍ قريب منه، فقال: [**الحكيم ينظر في الوجود من حيث حقائقه، ويتطلب حقائقه من حيث انتهى إليه**]

والحكيم تلك اللفظة الواردة في عبارة المصنف تعني الفيلسوف بشيء من التجوز؛ إذ الفيلسوف في لغة القوم، هو: المحب للحكمة، والفلسفة: هي محبة الحكمة في لغة اليونان، وهو اسم أو لقب حرره سقراط منذ أقدم العصور؛ حيث قال: – إنني لست حكيمًا، وإنما أنا محبٌ للحكمة – انتسابًا إلى الفلسفة المكونة من مقطعين، هما: فيلا: بمعنى: محبة وسوفيا: بمعنى حكمة، واللقب المأخوذ منهما هو: الفيلسوف.

ومن هذا القول الموجز نعلم أن المصنف حين استعمل كلمة – الحكيم– للدلالة على – الفيلسوف– كان فعله هذا فيه شيء من السعة والتجوز.

ولننصرف عن هذا إلى القول: بأن الفلاسفة من حيث المنهج ونقطة الابتداء في تفكيرهم قد انتابهم شيء من التعالي، كما اجتذبهم شيء من الغرور، فهم حين يبدءون تفكيرهم في شيء ما، إنما يبدءون بتحليل ماهية ذلك الشيء، ثم يحاولون بعد ذلك تتبع تلك الماهية إذا تحققت في الوجود الحسي، أو تتبع آثارها في هذا الوجود المحسوس.

وهم يلومون أشد اللوم أولئك النفر الذين يعولون على أهمية الوجود المحسوس، وأن قيمته أعلى على ميزان التقدير من هذا الوجود العقلي.

فابن سينا يقول ما يفيد ذلك كلما كتب في الإلهيات، ويصرح بأن الفلاسفة لا همَّ لهم إلا تحليل الأفكار بقصد الوصول إلى الماهية، ثم تتبع الماهية حين تتحقق الماهية في الوجود المحسوس، فتصير حقيقة.

وبالمثال يتضح المقال كما يقولون.

وأنا أحب هنا أن أضع بين يديك مثالاً يجلي منهج الفلاسفة.

إن الفلاسفة حين يحاولون إثبات الوجود الواجب الذي هو صانع العالم، نراهم ينطلقون من فكرة تحليل الوجود ذاته، فيقولون: إنه لا شك أن هناك موجودًا ما، فإن كان واجبًا فذاك، وإن كان ممكنًا احتاج إلى مؤثر، ولابد من الانتهاء إلى الواجب، وإلا لزم الدور أو التسلسل، وفي هذا طرح لمؤنات كثيرة كما ترى.

وهذا كلام نقله عنهم صاحب المواقف، وفيه من الإجمال ما فيه، وهو إجمالٌ ربما يجعل المراد من طرحه هنا بين يديك غير واضح المقصود.

ومن أجل ذلك رأينا أن نسوق شرح السيد الشريف الجرجاني له.

قال: [(إن) في الواقع (موجودًا) مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات وأحوالها وهذه مقدمة تشهد بها كل فطرة، (فإن كان) ذلك الموجود (واجبًا فذاك) هو المطلوب (وإن كان ممكنًا احتاج إلى مؤثر ولابد من الانتهاء إلى الواجب وإلا لزم الدور أو التسلسل)].

وأنت إذا نظرت في هذا المثال وتأملت محتواه، والغاية من ذكره، ثم نظرت في كل ما تركه لنا الفلاسفة من آثار، لتبين لك أن هذا هو منهجهم دائمًا يحمله التعالي، وينقله الزهو بالمواقف من جيل إلى جيل، من نحو ما يقوله ابن سينا: إن منهجنا في إثبات وجود الصانع منهجٌ نازل من الوجود الواجب إلى الوجود الممكن، ومنهج المتكلمين منهجٌ صاعد من الوجود الممكن إلى الوجود الواجب، والفرق بين المنهجين ظاهر.

والفيلسوف بعد أن يحلل الفكرة تحليلاً عقليًا يتتبع آثارها، ويجمع المتفرق منها يجعلها في شكل نظريات، ترتبط كلها بنقطة البدء وترتكز عليها، لتتمكن من

الانطلاق منها والعودة إليها.

التصوف عند الفلاسفة تقييم وتحذير:

قال المصنف: **[... فهو قائم بالتتبع، وذلك مخل بالإتباع إلا في حق ذي فطرة (أو فطنة) سليمة، وأحوال مستقيمة، وفكرة قويمة، فيتعذر السلوك عليه لعوام الخلق].**

هكذا يقول المصنف، وهذا كلامه يترآى لنا من خلال ملاحظة له في غاية الجودة. فأنت قد علمت أن التصوف في مجال القدوة يحتاج إلى سلوك ينتهي بمن يريد الأخذ في الطريق إلى الله بملكة تتكون في النفس، تدفع إلى السلوك نفسه في مرحلة متأخرة. والسلوك – في أخص خصائصه- عمل الجوارح وممارسة الأعضاء، والفلاسفة لا حظ لهم من عمل السلوك، وإنما هم – كما قال المصنف – إن الفيلسوف قائم في بناء فكرته على التحليل العقلي، والتتبع الفكري، وهى مسائل لا تسمح بالإتباع في السلوك، خاصة إذا كان الراغب في السلوك إلى الله ليس من هؤلاء القوم الذين تجذبهم التحليلات العقلية.

وأنت إذا علمت ذلك يجب عليك أن تحذر أن يكون شيخُك في التصوف من الفلاسفة، خاصة إذا كنت من عوام الناس الذين لا تستهويهم السياحة الذهنية في شيء من الأشياء.

أما كاتب هذه الصفحات فإنه يرغب إليك أن تفهم أن الفلاسفة بمنهجهم هذا الذي اتبعوه، قد انفصلوا من أول الأمر عن التصوف العملي، ولا يغرنك ما للتصوف الفلسفي من وجود على الواقع في بعض مراحل التاريخ، لأنه كان وجودًا يدافع عن استمرار حياة قد بدا في الأفق أنها لا تستمر.

والنتيجة التي لا تخفاك أنك إذا نظرت فيما حولك ومن حولك، فإنك لن تجد للتصوف الفلسفي وجودًا على أرض الواقع.

وأما كاتب الصفحات من جهة أخرى، فإنه يدهشه بالغ الدهشة إصرار دور العلم على سلك التصوف مع الفلسفة في سلك نظام واحد، في نفس الوقت التي بدت لنا الفلسفة مع التصوف في حالة من التناقض بحيث لا يمكن الجمع بينهما.

ولو وَضع الشيء في نصابه لكان التصوف شقيق الفقه، والتفسير، والحديث،

بحيث يكون هو الأخ الأكبر لهذه المجموعة كلها، نظرًا لما فيه من مجاهدات في بدايته ومنتهاه، وما بين البداية والمنتهى كما علمت.

التصوف والمنطق:

قال المصنف: **[والمنطقي يشير (أو يشترط) لأصله، إذ يروم تحقيق المعقولات، فيُحجب بالمقولات تفريطًا أو إفراطًا.**

فليجتنب كلاً منهما لبعد أصله في العموم، ولا ينظر كلامه إلا لتحقيق ما عند غيره، بإرجاع ما يؤخذ منه لغيره، لا الغير إليه، وإلا فلا سلامة. نسأل الله العافية].

هذا المصنف قد شدد في بيان العلاقة بين المنطق والتصوف، على ما شدد في العلاقة بين التصوف والفلسفة.

وقد تداعمت وجهة نظر المصنف في تلك العلاقة الحميمة المدّعاة بين التصوف والفلسفة، وأنها دعوى باطلة لا تحتاج إلى كثير من بيان.

والمنطق فضلاً عن أنه مرتبط بالفلسفة ارتباطًا وثيقًا، فإن طريقة المناطقة في النظر لا توافق طريقة المتصوفة؛ فالمتصوف سالكٌ يهوى تربية الملكة في داخله، والمنطقي باحث عن الدلالات الكلية للألفاظ ليتوصل عن طريقها إلى تحديد المهايا والحقائق، والهويات... الخ؛ فإذا ما تحددت بين يديه هذه المعاني الكلية، والتي أصل وجودها في العقل، أخذ يربط بين هذه المعاني ربط القضايا وما تشتمل عليه من أحكام.

فنهاية طريق المنطقي – على كل حال– منحصرة في أمرين يتكاملان فيما بينها، هما: التصور، والتصديق.

وعلى ذلك فإن المنطقي دائمًا يشير إلى أصله ويهتم به، وهو أصل تحتويه الكليات، ويشترط لتحقيق هذا الأصل إبعاد كل شيء يحول بينه وبين بلوغه، من نحو الاهتمام بالألفاظ الجزئية وما يشبهها.

ويعلل المصنف لذلك لاشتراط هذه الإشارات، بأنه لو لم يفعل ذلك لجاءت المقولات أو الماصدقات عراقيل في طريقه.

فهو على الجملة: **[يروم تحقيق المعقولات، فيُحْجَب بالمقولات تفريضًا أو إفراطًا]**.

والإفراط تشديد وتضييق، والتفريط تساهل وإهمال.

وينتهي المصنف من هذه الطريق التي قطعها، وهو يبين العلاقة بين الفلسفة والمنطق من جهة، والتصوف من جهة أخرى إلى القول: بأن من أراد بلوغ هدفه من التصوف، فعليه أن يجافي جنبيه عن الفلسفة والمنطق لا يركن إليهما، بل إنه يمتنع من إنشاء علاقة الوداد بينه وبينهما على نحو ما يجب عليه أن يجافي الظالمين منطلقًا من هذا القول الكريم: " **ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار**".

ولا بأس أن تنظر معي من جديد في هذه الجملة: **[فليجتنب كلا منهما لبعد أصله في العموم، ولا ينظر كلامه إلا لتحقيق ما عند غيره، بإرجاع ما يؤخذ منه لغيره، لا الغير إليه، وإلا فلا سلامة، نسأل الله العافية]**.

***

القاعدة الثانية والسبعون

في المتصوف والطبيعي

اعتبار الطبيعي ما في النفوس أصلاً، وإدخال ما يقتضي تقويتها من الخواص فرعًا يحتاج لغوص عظيم، وبصيرة ناقدة نافذة، وعلم جم.

إذ منها ما يخُصُّ ويعُم، وما هو أخص من الأخص.

فلابد من شيخ كامل في هذه.

فمن ثم قيل: تجنب البوني وأشكاله وبانيه، ووافق خيرًا النَّساج وأمثاله.

وما ذلك إلا لما فيها من الخطر.

والله سبحانه أعلم.

* * *

الشـــرح

في القاعدة سالفة الذكر تحدث المصنف عن علاقة التصوف بكل من الفلسفة والمنطق.

وهو في هذه القاعدة يريد أن يتحدث عن التصوف من حيث علاقته بالمذهب الطبيعي.

والمذهب الطبيعي له ارتباط بالطبيعة على اختلاف تفسير المشتغلين بالطبيعـــة، لها منذ قديم الزمن إلى أكثر الأزمان حداثة.

الطبيعي على ما يفهمه أرباب المذهب:

وأنت على وعى كامل لا يحتاج معه إلى مزيد بيان: أن الطبيعي نـــسبة إلـــى المذهب الطبيعي.

والمذهب الطبيعي في الفلسفة العامة هو القول: إن الطبيعة هى الوجـــود كلـــه، وإنه لا وجود إلا للطبيعة، أى للحقيقة الواقعية المؤلفة من الظواهر المادية المرتبطة بعضها ببعض، على النحو الذي نشاهده في عالم الحس والتجربة، ومعنى ذلـــك أن المذهب الطبيعي يفسر جميع ظواهر الوجود بإرجاعها إلى الطبيعة، ويستبعد كـــل مؤثر يجاوز حدود الطبيعة ويفارقها، ويسمى أصحاب هذا المذهب بالطبيعيين، وهم الدهريون الذين ينكرون وجود الصانع المدبر، ويزعمون أن العالم وجد بنفسه دون حاجة إلى قلة خارجة عنه.

وخلاصة القول التي تجمع أقوالاً كثيرة: أن أصحاب المذهب الطبيعـــي أحلـــوا الطبيعة من النفس محل الإله المعبود، والرب الخالق المدبر.

ولم يشأ المصنف أن يستطرد في بيان دلالة المذهب الطبيعي في الطبيعـــة، ولا في دلالة المذهب الطبيعي بعد أن استقر في النفس، وتعلقت النفس بـــه، باعتبـــاره بديلاً غير شرعي، وتراه النفس المنحرفة شرعيًا بديلاً عن الدين.

ولما كان التصوف جزءًا مهمًا من التدين الإنساني، وعلاقـــة المتـــدين بـــالحق الأعلى، رأى المصنف أن يشير إلى هذا المسلك الشاذ الذي انحدرت إليـــه فكـــرة التصوف على يد أناس لا يحسنون التصوف.

التصوف الطبيعي صعوبات وعقبات:

قال المصنف: [**اعتبار الطبيعي ما في النفوس أصلاً، وإدخال ما يقتضي تقويتها من الخواص فرعًا يحتاج لغوص عظيم، وبصيرة ناقدة نافذة، وعلم جم.**

إذ منها ما يخُصُّ ويعم، وما هو أخص من الأخص.

فلابد من شيخ كالم في هذه].

التصوف الطبيعي بين مقبل عليه ومدبر عنه:

لما ذكر المصنف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن استناد التصوف إلى فكرة التمذهب بالطبيعة، واتخاذها إلهًا يُعبد من دون الله، يُرجع إليه في التماس الخير، واجتناب الضر، بين أن هذا مسلك سيء ينطلق من فكرة يصعب في الواقع تحقيقها، فأمور التدين فيها: العام والخاص، وفيها ما هو: أخص من الخاص.

وهذه وغيرها اعتبارات يحددها الدين الصحيح من خلال نصوصه المعصومة، وهي في الدين الطبيعي تُستخرج من النفس، ودون الوقوف عليها حينئذٍ صعوبات ومفاوز، ربما تحتاج إلى خبير البصير.

وهذا الخبير البصير إن نجح في مهمته، وقام بما يُطلب منه من تحديد العام والخاص، فهو لا يستطيع بعد بيانه لذلك أن يتقدم خطوة في مجال إصلاح النفس، وتهذيب السلوك، استنادًا إلى ما فعله.

وهكذا تتأكد العقبات أمام تسيير التصوف في هذا الطريق المظلم.

ومن أجل ذلك رغَّب المصنف ورهَّب.

إنه قد رغب في إتباع الرجال الذين عرفوا الحق واتبعوه، ورهب من إتباع الرجال الذين عرفوا الحق وازوروا عنه.

وذكر لكل واحدٍ من الفريقين مثالاً.

أما المثال الأول، فهو هذا المثال الذي تجلى في البوني (ت/٦٢٢هـ - ١٢٢٥م) بالقاهرة.

وهو: أحمد بن علي بن يوسف، أبو العباس البوني: صاحب المصنفات في علم "الحروف" متصوف مغربي الأصل، نسبة إلى بونة (بإفريقية، على الساحل) له "شمس المعارف" الصغرى والوسطى والكبرى، طبع منها ما طبع، وهي كتب

تتعامل مع عناصر الطبيعة بقصد السحر والطلسمات، وله "السلك الزاهر" في علم الحرف" وله كتاب "مواقف الغايات في أسرار الرياضات"... إلى غير ذلك من الكتب التي جعلت صاحبها بين العلماء رجلاً سيء السمعة، يجب الاحتراز منه.

ومن الذين رغّب المصنف في إتباعهم، وفي الحرص على تحصيل معارفهم: خير النسَّاج (ت/٣٢٢هـ) عن عمر يبلغ مائة وعشرين سنة.

وهو: أبو الحسن محمد بن إسماعيل، المسمى بخير النساج، كان أصله من سامراء وأقام ببغداد، صحب أبا حمزة البغدادي، وسأل السري السقطي عن مسائل، وتاب كل من إبراهيم الخواص والشبلي في مجلسه، وكان من أقران الثوري وطبقته، وإنما سمى خير النساج، لأنه خرج إلى الحج، فأخذه جل على باب الكوفة، فقال: "أنت عبدي، واسمك خير" وكان أسود فلم يخالفه، فأخذه الرجل واستعمله، فنسج الخز سنين. وكان يقول له: يا خير، فيقول: لبيك، ثم قال له الرجل بعد سنين: أنا غلطت، لا أنت عبدي، ولا اسمك خير.. فلذلك سمى خير النساج: وكان يقول: لا أغير اسمًا سماني به رجل مسلم.

ومن أقواله: " شرح صدور المتقين، وكشف بصائر المهتدين، بنور حقائق الإيمان". وقوله: "ميراث أفعالك ما يليق بأفعالك، فاطلب ميراث فضله، فإنه أتم وأحسن، قال تعالى: " قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون".

قال المصنف: **[فمن ثم قيل: تجنب البوني وأشكاله وبانيه، ووافق خيرًا النساج وأمثاله.**

"وما ذلك إلا لما فيها من الخطر، والله سبحانه أعلم].

* * *

القاعدة الثالثة والسبعون

اليقين حلية المتصوف وفي معرفة الأصول حفظ للسالك

مدار الأصولي على تحلية الإيمان بالإيقان، وتحقيق التعيين، حتى يكون مُعَدًّا للعيان، بأن ينشأ عن تحقيقه تمكن الحقيقة من نفسه لنفسه، حتى يُقدِمَ ويُحجِمَ لما قام به من الحقيقة من غير توقف ولا تكلف، ويكون سلوكه فيما تحقق لما تحقق، ولذلك ينشرح صدره أولاً وآخرًا، فيصل في أقرب مدة، إذ من سار إلى الله من حيث طبعُه، كان الوصول أقرب إليه من طبعه، ومن سار إلى الله بالبعد من طبعه، كان وصوله على قدر بعده عن طبعه.

ومن هذا الوجه قال في التاج: " لا تأخذ من الأذكار إلا ما تعينك القوى النفسانية عليه بحبه ".

وقال الشيخ أبو الحسن الشاذلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: الشيخ من دلَّك على راحتك، لا على تعبك.

وقال الشيخ أبو محمد عبد السلام بن مشيش رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لما سأله الشيخ أبو الحسن عن قوله (عليه الصلاة والسلام): " يسروا ولا تعسروا" قال يعني: دلوهم على الله، ولا تدلوهم على غيره، فإن من دلَّك على الدنيا فقد غشك، ومن دلَّك على العمل فقد أتعبك، ومن دلَّك على الله فقد نصحك، انتهى.

وتفصيل هذه الطريقة في كتب ابن عطاء الله ومن نحا نحوه.

* * *

الشـــرح

- - - -

هذه قاعدة مهمة يجب على كل سالك إلى الله من طريق الزهد، وعلى كل ناظر في التصوف كي يعلم أو يفقه أن يتأملوا في هذه القاعدة، فإن محتواهـا لا يجوز الغفلة عنه.

وأنت على ذكرٍ من أن المصنف قد بذل جهدًا مشكورًا في تصحيح المسار أمام السالك، كي يكون سلوكه معتبرًا على نحو ما بذل الجهد نفسه في الربط بين السلوك الظاهري للمتصوف، وتكوين الملكة في النفس.

لقد بذل المصنف جَهده في هذا وذاك، ووقفنا معه نشرح هذا ونشرح ذاك.

ونحن هنا نرى المصنف يبدأ بالتأكيد على شيء مهم، وهو: أن يقوم السالك إلى الله بتحلية ما يؤمن به بالإيقان.

وهذا هدف قد وضعه المصنف أمامه بقصد تبيينه وتجلية المراد منه أولاً، ثم رسم الطريق إلى تحصيله وبلوغه ثانيًا.

ونحن لا نستطيع أن نفهم هذا أو ندرك ذاك إلا إذا عرفنا حقيقة الإيمان وحقيقة اليقين.

وفي بيان هذين الأمرين لنقول: إن **الإيمان** في أشهر الأقوال هو: تصديق القلب بما يراد من القلب أن يصدق به، وهو في مجال الرسالة المحمدية مثلاً ليكون هو: التصديق بكل ما جاء به النبي ﷺ وعُرف من الدين بالضرورة. أما **اليقين**: فهي نسبة بين ما يُحصِّله الإنسان من الإدراك لشيء ما وما يكون في واقع الأمر لذلك الشيء.

وهذه النسبة لا يُطلق عليها اسم – اليقين– إلا إذا أدرك المُدرك وقوع الشيء في الواقع وتحصّله فيه على ما هو عليه، تمامًا على نحو ما يراه رأى العين.

إذ إنك لو تأملت نوعًا ما من التأمل في اليقين، لوجدت أنه يمر بأحوال بعضها فوق بعض، وبعضها أدنى من بعض.

والسادة الصوفية يتتبعون القرآن الكريم وهم يحاولون بيان أحوال اليقين.

فـ – **اليقين** – كما عرفته له عند القوم أحوال، فهو يُطلق عليه مرة: علم

اليقين، وهو يطلق عليه مرة: عين اليقين، وهو يطلق عليه مرة: حق اليقين.

وعلماء الظاهر يرون في هذه الإضافات الثلاث إلى اليقين نوع تأكيد. لكن السادة السالكين إلى الله يرون في هذه الإضافات اختلاف أحوال تعرض لليقين نفسه.

ولقد جاءت التعبيرات مختلفة عن هذه الأحوال على ألسنة القوم كل على ما يراه من هذه الأحوال.

والشيخ شهاب الدين الآلوسي يعرض لهذه المسألة فيقول بعد أن يذكر كلام أهل الظاهر في هذه الإضافات: [... ولهم في اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين عبارات شتى، منها اليقين رؤية العيان بقوة الإيمان لا بالحجة والبرهان، وقيل: مشاهدة الغيوب بصفاء القلوب وملاحظة الأسرار بمحافظة الأفكار، وقيل: طمأنينة القلب على حقيقة الشيء من يَقَنَ الماء في الحوض إذا استقر، وحق اليقين فناء العبد في الحق والبقاء به علمًا وشهودًا وحالاً لا علمًا فقط، فعلم كل عاقل الموت علم اليقين، فإذا عاين الملائكة فهو عين اليقين، وإذا ذاق الموت فهو حق اليقين، وقيل: علم اليقين ظاهر الشريعة، وعين اليقين الإخلاص فيها، وحق اليقين المشاهد فيها، (وقيل: وقيل:) ونحن نسأل الله تعالى الهداية إلى أقوم سبيل، وأن يشرح صدورنا بأنوار علوم كتابه الكريم الجليل، وهو سبحانه حسبنا في الدارين ونعم الوكيل].

وهذه الأحوال التي تعرض لليقين ورد التعبير عنها في القرآن الكريم على نحو ما هو كائن في سورة الواقعة: " إن هذا لهو حق اليقين" وعلى نحو ما هو وارد في سورة التكاثر: " كلا لو تعلمون علم اليقين* لترون الجحيم* ثم لترونها عين اليقين".

ويبقى أن نعلم أن العلم أو المعرفة من أشد البواعث على العمل، فإذا كان وقت العمل أمامه كان وعدًا وعظة، وإن كان بعد فوات وقت العمل فحينئذٍ يكون حسرة وندامة.

ومن هذا كله نعلم الباعث على اهتمام المصنف بالتأكيد على وجوب مؤازرة اليقين للإيمان، حيث يقول: **[مدار الأصولي على تحلية الإيمان بالإيقان، وتحقيق اليقين حتى يكون في مَعَدِّ العيان].**

أثر مؤازرة اليقين للإيمان:

قال المصنف في بيان أهمية ارتباط الإيمان باليقين، فهو بحيث **[ينشأ عن تحققه تمكن الحقيقة من نفسه، حتى يُقدِم ويُحجم لما قام به من الحقيقة من غير توقف ولا تكلف، ويكون سلوكه فيما تحقق لما تحقق، ولذلك ينشرح صدره أولاً وآخرًا، فيصل في أقرب مدة، إذ من صار إلى الله من حيث طبعُه، كان الوصول أقرب إليه من طبعه، ومن سار إلى الله بالبعد من طبعه كان وصوله على قدر بعده عن طبعه].**

وأنت إذا تأملت مما ذكره المصنف هنا وضممته لما ذكره قبل ذلك لعلمت أنه حريص الحرص كله على أن يرسم أمامك صورة نفس مجاهدة وما يطرأ عليها من أحوال.

فالنفس المجاهدة تكون في أعلى صور كمالها إذا استقر فيها هذه الملكة التي أنشأها السلوك، وإذا استقر فيها هذا الإيمان الذي بنى على التصديق بكل ما جاء به النبي ﷺ وعلم عنه بالضرورة، وإذا استقر فيها هذا اليقين الذي يتدرج من علم اليقين إلى حق اليقين.

والنفس إذا تكاملت على هذه الصورة كان هذا التكامل لها طبعًا مميزًا يحملها على أن تقبل على الله في يسر وسهولة.

وإذا ما نقص فيها شيء من هذا الكمال وجدناها لا تقبل على الله إلا بنوع مجاهدة تحملها على هذا الإقبال.

رجال ناصحون:

وبعد أن شرح الشيخ حال النفس على ما ذكرناه بين يديك أخذ يأخذ لك طائفة من المشايخ وأعلام التصوف يقدمون نصائحهم لمن يريدون سلوك الطريق.

١- قال ابن عطاء الله السكندري: (وقد سبق أن حدثناك عنه) في كتابه "تاج العروس الحاوي لتهذيب النفوس": لا تأخذ من الأذكار إلا ما تعينك القوى النفسانية عليه بحثه).

وهى نصيحة في التفاتة إلى النفس في حالة تكاملها وطمأنينتها.

٢- وقال في كتاب " لطائف المنن" لأبي الحسن الشاذلي الشيخ من دلك على

راحتك، لا على تعبك.

٣- وقال أبو محمد عبد السلام بن مشيش أستاذ الأقطاب الثلاثة: إبراهيم الدسوقي، وأحمد البدوي، وأبو الحسن الشاذلي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُمْ توفى رحمه الله شهيدًا، قتله ابن أبي الطواحن سنة (٦٢٢هـ)، ودفن بجبل الأعلام بثغر تطوان، قال: " لما سأله الشيخ الشاذلي عن قوله ﷺ "يسروا ولا تعسروا " (والحديث يسروا ولا تعسروا" أخرجه البخاري (٦٩)، ومسلم (١٧٣٤).

قال: يعني: دلوهم على الله، ولا تدلوهم على غيره فإن من دلك على الدنيا فقد غشك، ومن دلك على العمل فقد أتعبك، ومن دلك على الله فقد نصحك".

وأنت إذا تأملت في تفاصيل ما ذكرناه وأحببت أن تستزيد منه فإني الفتك إلى كتب ابن عطاء الله السكندري ومن نحا نحوه كالشيخ زروق ومن شابهه.

نصيحة:

وما نبهتك إليه هنا من وجوب عنايتك بالطريقة الشاذلية لفتك إليه المصنف في شيء من الإخلاص حين قال:

" أقرب الطرق للجادة وأبعدها من الدعوى، وأيسرها للسلوك، وأمسها بالسنة طريق الشاذلية؛ إذ لا ترتيب فيها ولا تركيب، وإنما هى التحقيق بإتباع السنة وشهود المنة، والتحقيق في صحبة المشايخ بصدق الهمة، فعليكم بها فإنها طريق الحق بلا غلط، ومسلك التحقيق بلا مغالطة، وتعين عليها الطباع لوجود أصلها عندها وهى العبودية التي لا تعب فيها، والله سبحانه أعلم.

***

القاعدة الرابعة والسبعون

في العلاقة بين تشعب الأصل والفرع

" تشعب الأصل قاض بالتشعب في الفرع.

وكل طري ق للقوم لم يرجعوا بها لأصل واحد بل لأصول، غير طريق الشاذلية، فإنهم بنوها على أصل واحد، هو إسقاط التدبير مع الحق فيما دبره من القهريات والأمريات.

ففروعهم راجعة لإتباع الكتاب والسنة، وشهود المنة والتسليم للحُكم بملاحظة الحكمة.

وهذه نكتة مذاهب القوم، وحولها يحومون لكنهم لم يصرحوا بوجهها كهذه الطائفة.

ومن ثمّ قال ابن عطاء الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في "التنوير": ما في كتب الصوفية المطولة والمختصرة مع زيادة البيان واختصار الألفاظ، قال: "والمسلك الذي يُسلك فيه سالك توحيدي، لا يسع أحدًا إنكاره ولا الطعن فيه، ولا يدع للمتصف به صفة حميدة إلا أكسبه إياها، ولا صفة ذميمة إلا أزالها عنه وطهره منها ". انتهى.

وكأنه كما قال، (رضى الله عنه ورحمه).

* * *

الشـــرح

فكرة هذه القاعدة قد تناولها المصنف في أكثر من مجال، وفي أكثر من مناسبة.

وهى فكرة يمكن تناولها من الناحية النظرية، كما يمكن تناولها في مجالات التطبيق العملي، وهما مجالان، قلما نجد المصنف يغفل عنهما، أو عن واحد منهما.

العلاقة بين الفروع والأصول:

ونحن إذا أردنا أن نتناول فكرة هذه القاعدة من جانبها النظري، فإننا إذا نظرنا إلى العلاقة بين الفرع والأصل من حيث التوحد والتشعب، فسوف نجد أنه كلما حدث تشعب في الأصل وتعدد فيه حدث تشعب في الفرع بالضرورة، وهى مسألة عقلية يساندها التطبيق في الواقع العملي ويشد من أزرها.

غير أنه لا يكفي هنا أن نتحدث عن الجانب النظري، بل لابد من أن نستعيد منه في مجال الإيضاح بالنظر إلى تطبيقاته في الواقع.

في مجال التطبيق العملي:

والمصنف في جميع أحواله التي تعرض له في قواعده كلما أراد أن يطبق فكرة ما في الواقع، فإنه لا يطبقها إلا في مجال التصوف.

وهو هنا سيتحدث عن تطبيق ما ذكره نظريًا في هذه القاعدة في مجالين:

المجال الأول: يتحدث من خلاله عن الطرق الصوفية عمومًا، وقد تبين له بادي الرأى أن الطرق الصوفية ترجع بفروعها وتشعباتها في الظاهر إلى أصول متعددة، وهو أمر قد بدى للمصنف أنه مزعج، فعاد ليخفف من حكمه هذا، فانتهج إلى هذا التخفيف مبدأه الذي انتهجه في تعريف التصوف من الناحية الاصطلاحية؛ وأنت خبير بأنه في تعريفه للتصوف من الناحية الاصطلاحية قد حاول أن يجمع المتفرق منه تحت أصل جامع، وهو: صدق التوجه إلى الله، وهو هنا يفعل الأمر ذاته حين يقول: إن الطرق الصوفية المختلفة مهما تنوعت أصولهم في الظاهر، فهى كلها راجعة إلى أصلٍ واحد، وهو: الالتزام بالكتاب والسنة.

وقد حاول الشيخ أن يبرر لنفسه حين ظهر له الاضطراب في الحكم أو التراجع

فيه، فقال: إن مسلك أصحاب الطرق الصوفية، وتقاعسهم عن شرح مذهبهم، هـو الذي أدى به إلى ما ذكره من حكم عليهم، ثم تراجع عما ذكره قليلاً أو كثيرًا.

فأنت تراه يقول: **[وكل طريق للقوم لم يرجعوا بها لأصل واحد بل لأصول ... ففروعهم راجعة لاتباع الكتاب والسنة، وشهود المنة، والتسليم للحُكم بملاحظة الحكمة.**

وهذه نكتة مذاهب القوم، وحولها يحومون لكنهم لم يصرحوا بوجهها].

ابن عطاء الله يؤازر المصنف:

والمصنف يستعين بوجهة نظر ابن عطاء الله السكندري في موقفه الأخير فيما انتهى إليه من تخفيف حكمه، فقال: [ومن ثمَّ قال ابن عطاء الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في "التنوير": ما في كتب الصوفية المطولة والمختصرة مع زيادة البيان واختصار الألفاظ، قال: "والمسلك الذي يُسلك فيه مسلك توحيدي، لا يسع أحدًا إنكاره ولا الطعن فيه، ولا يدع للمتصف به صفة حميدة إلا أكسبه إياها، ولا صفة ذميمة إلا أزالها عنه وطهره منها " انتهى.

وكأنه كما قال (رضى الله عنه ورحمه)].

المجال الثاني: وفي المجال الثاني يتحدث المصنف عن الطريقة الشاذلية، وهو هنا يرى بل يؤكد أن الطريقة الشاذلية واضحة الوضوح كله في أنها تعتمد على أصل واحد مهما بدى تشعبها في الفروع. فقال: **[وكل طريق للقوم لم يرجعوا بها لأصل واحد بل لأصول، غير طريق الشاذلية، فإنهم بنوها على أصل واحد، هو إسقاط التدبير مع الحق فيما دبره من القهريات والأمريات. ففروعهم راجعة لاتباع الكتاب والسنة، وشهود المنة، والتسليم للحُكم بملاحظة الحكمة].**

* * *

القاعدة الخامسة والسبعون

الإفادة من مبسوطات المصنفات في التصوف

اتساع الكلام وتشعبه في الأصل والفرع مفيد لمن له أصل يرجع إليه به، وإن كان مشوِّشًا لغيره.

فنظر المنسعَات – كـ "القوت" و"الإحياء" ونحوهما – نافع لمن له طريق يقتفيها بعلم أو عمل أو حال فيما هو به، سيما وهما مليئان بتعريف النفوس، ومشاكل أشكالها، وما هى عليه مع تدقيق النظر في نوازل المعاملات، والإشارة لوجوه المواصلات، وتحقيق ما وقع، وبيان النافع والأنفع.

فهما – وإن لم يكن فيهما للمريد ولا للعالم طريق – (ففيهما ما هو) مفيد من التحقق والتحقيق.

والأول في "القوت" أكثر منه في "الإحياء"، والثاني في "الإحياء" أكثر منه في "القوت".

فلذلك قال الشيخ أبو الحسن الشاذلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: كتاب "قوت القلوب" يورثك النور، وكتاب "إحياء علوم الدين" يورثك العلم، انتهى.

وما جرى مجراهما فهو على حكمهما.

والله أعلم.

* * *

الشــرح

أخذ المصنف نفسه في هذه القاعدة بواجب تلبية ما يحتاج إليه السالك من نصيحة، خاصة إذا كان هذا السالك إلى الله في أوائل مراحل الطريق، وأغلب اعتماده على الكتاب.

الاستفادة من المبسوطات:

ويبدأ المصنف تقديم نصيحته لمن يريد أن يسلك إلى ربه الطريق، لأمور يطويها لظهورها، وأخرى يبديها لخفاء كيفية الانتفاع بها.

ونحن نأخذ في بيان ذلك وذاك ليسهل الانتفاع به لكل راغب، فنقول وبالله التوفيق:

إن التصنيف في مجال التصوف وغيره له طبائع ثلاث؛ فمنه ما يكون على وجه الاختصار، ومنه ما يكون على وجه الاقتصاد، ومنه ما يكون على وجه البسط والتطويل.

والمصنف هنا يهتم بالحديث عن المبسوطات، أو الموسوعات التي يتناول فيها الكاتب الموضوع الذي يعتني على راحته في الكتابة.

وهذه المبسوطات يمكن أن يقرأ فيها المبتدئ فلا تحيط إمكاناته بشطآنها، ويمكن أن يخوض غمارها غير الملاَّح الذي تحكمه القواعد، ويضبطه تحديد الجهات، فيضيع من بين يديه التوجه، وتتنكب به الغفلة الطريق الذي يريده.

وهذا النوع من السالكين لا ينصح المصنف له بأن يقرأ في هذه الكتب وحده.

غير أن هذا الذي حدث لهذا الصنف من الناس لا يعيب هذا النوع من الكتب، ولا ينقلب عليها باللوم، لأنها في الحقيقة لا عيب فيها، وإنما كل ما هنالك هو أن الذين قصدوها قد أقبلوا عليها بغير اكتمال العدة وتكامل الاستعداد.

شروط الانتفاع بالموسوعات:

وشروط الانتفاع بالموسوعات تتلخص كلها في أن: من أراد الانتفاع بها لابد أن يكون منضبطة بأدواته، متكاملاً في جميع استعداداته.

ومن بين هذه الأدوات: أن الراغب بالانتفاع من هذه الموسوعات لابد أن يكون ابن طريق منتفع به، بحيث تضبط قواعد الطريق خطواته، وأن يكون إطار الطريق نفسه حاجزًا له من الانزلاق ومانعًا له من السقوط.

ومن بين هذه الأدوات: أن يكون الراغب في الانتفاع بهذه الكتب واعيًا بأصله الذي يرجع إليه، مهما تعددت به السبل، أو تفرعت به الاتجاهات.

ونحن جميعًا على وعى كامل بأن المرء الذي ينضبط بأصله الذي ينبعث منه، وننطلق منه سائر خطواته، يكون على درجة من الأمان ربما لا تتوفر لغيره ممن فقد هذه الميزة، فتتشوش أفكاره، ولا يعرف التمييز بين جهاته التي تحيط به، فهو لا يعرف أمامه من خلقه، ولا يمينه من يساره، ولا يدرك ما فوقه، وقد يُغتال من تحت أقدامه.

وفي هذا الذي ذكرناه يقول المصنف: **[اتساع الكلام وتشعبه في الأصل والفرع مفيد لمن له أصل يرجع إليه به، وإن كان مشوِّشًا لغيره.**

فنظر المتسعات – كـ "القوت" و "الإحياء" ونحوهما – نافع لمن له طريق يقتضيها بعلم أو عمل أو حال فيما هو به].

ولا بأس، بل قل: إنه لمن المهم أن يكون لطالب الخير من الموسوعات صالحٌ يرشده، أو شيخ يوجهه، أو ثقة يَرجع إليه كلما ضاع الفهم الصحيح من بين يديه.

وعلى الجملة فإن من تكاملت أدواته استطاع أن يفهم من المطولات والمبسوطات أمورًا لو قرأها غيره ممن نَقُصَت إمكاناتهم لأحاط بهم الغموض، واختلطت أمامهم المفاهيم.

أمثلة من المبسوطات:

وقد عمد المصنف إلى كتابين قد ذاع صيتهما، واعتبر المهتمون بالتصوف كل واحد منهما هو تاج العلاء في مجاله، وقلادة العقد في جيد التصوف وعنق الزهد.

وأول هذين الكتابين هو: "قوت القلوب" لأبي طالب المكي.

وأبو طالب المكي مؤلف الكتاب هو: أبو محمد بن علي بن عطية الحارثي المكي العجمي. الذي نشأ بين بغداد وواسط، ثم هاجر إلى مكة، فعاش بها ونسب إليها، وتوفى ببغداد عام ٣٨٦هـ.

أما الكتاب فهو: "قوت القلوب في معاملة المحبوب، ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد" من أهم كتب التصوف التي ظهرت في القرن الرابع الهجري، بل هو أهم كتب التصوف على وجه العموم. من أسباب ذلك أنه احتفظ بكثير من أقوال أعلام الصوفية والزهاد، مما يعطي صورة دقيقة للتصوف في عصره وقبل عصره، ولذلك يعد الكتاب مرجعًا يقدم تعريفًا شاملاً للطريق الصوفي، وما يلزم فيه من مجاهدات ومعاملات، وما يترقى فيه من منازل ومقامات، ولذلك كان موضع ثناء الصوفية؛ لأنه كما يقول ابن عباد الرندي: "فتح مغلق علم التصوف"، وجمع فيه بين المعاني الصحيحة، والألفاظ الحسنة، وذكر فروع علومهم وأصولها، ورسم مسائلها وفصولها، فكان لذلك كالمدونة في علم الفقه، يقوم مقام غيره، ولا يقوم غيره مقامه " ووصفه عبد الرحمن الجامي بأنه ": " مجمع أسرار الطريقة". وكان الشيخ أبو الحسن الشاذلي يقوم بتدريسه ويوصي بقراءته، ويقول: عليكم بالقوت فإنه قوت". وكان يقارن بينه وبين كتاب إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي فيقول: "كتاب الإحياء يورثك العلم، وكتاب القوت يورثك النور" ويتجلى ذلك في حديثه عن أسرار العبادات، ومقامات اليقين، وأخلاق أهل الولاية، وأسرار مقام التوحيد والمحبة، وحاول الجمع بين طهارة الظاهر وأخلاق الباطن، وعلم الشريعة، ومواريثه، ووضع للحديث عن علوم الباطن معيارًا دقيقًا حازمًا يقطع الطريق على أدعياء التصوف، وفي ذلك يقول: " فمن تكلم في علم الباطن على غير قواعد العلم الظاهر وأصوله فذلك من الإلحاد في الشريعة، والوليجة بين الكتاب والسنة ". ولم يكن هذا بغريب لأنه تحدث عن سلوك الطريق فقال: "وهذا طريق رأسي ماله الصدق، وزاده الصبر، وقوته التقوى، فمن عدم الصدق لم يربح، ومن لم يتزود الصبر انقطع، ومن لم يقتنت التقوى هلك"، وقد أثر هذا الكتاب تأثيرًا واضحًا في عدد من الكتب الصوفية الكبرى، ومن أهمها: "إحياء علوم الدين" للغزالي، و"عوارف المعارف" للسهروردي، و"الغنية" للشيخ عبد القادر الجيلاني.

وثاني هذين الكتابين هو: "إحياء علوم الدين" للإمام أبي حامد الغزالي، وهو إمام مشهور وذائع الصيت في الأوساط الإسلامية عبر التاريخ.

أما كتابه فهو: "إحياء علوم الدين" وهو كتاب بالغ الدقة في التنظيم والأداء،

استفاد موضوعاته من الكتاب والسنة، وقراءاته في الأخلاق والعقليات.

وقد رتب الإمام الغزالي كتابه على أربعة أرباع، تسبقها مقدمة، وكتاب العلم، وقواعد العقائد، ثم كتب بعد ذلك في ربع العبادات، لم يقتصر في سرد مسائلها على طريقة فقهاء الظاهر، ولكنه كان حريصًا أن يكتب مع ذلك في أسرار العبادات.

فلما انتهى من هذا الربع وعرض مسائله، عَرَض للمعاملات في ربع خاص، وتناول مع عرض المسائل فيه عرض ما يلزم ذلك من آداب وأسرار.

ثم خصص الربعين الثالث والرابع للأخلاق والسلوك، ولأعمال القلوب.

وقد قسّم أعماله في هذا المجال إلى قسمين، تحدث في أحدهما: عن المهلكات من الأخلاق والسلوك، ثم تحدث في الثانية عن المنجيات منهما.

فجاء الكتاب وقد غطى أمور الدين كلها، فلا عيب فيه إلا أن يقول القائل: إن اهتمام الإمام بالحديث كان ضعيفًا، وهو مأخذ لا ننكره، لكن الإمام الغزالي كان يملك المنطلق في التبرير لصنيعه، حيث لم يركن إلي حديث ضعيف يأخذ منه حكمًا يؤسس لبدعة في الدين، أو يُعدُّ مؤازرًا لطريقة مبتكرة في هذا الدين ودخيلة عليه يدعي صاحبها أنها قادرة على مناوءة هذا الدين ومزاحمته في ضبط سلوك المكلفين.

وجمهور العلماء يقولون: إنه لا بأس من أن يُعمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال.

ولو أننا قد تغاضينا عن هذا المأخذ وتركناه لأصحابه، فإننا سنجد أنفسنا أمام عمل ضخم انتفع به العلماء، كما انتفع به أرباب السلوك.

ويكفي أن نلاحظ أن كتاب "الإحياء" قد امتلأت به خزائن الكتب الخاص: منها والعام، كما اهتم به المسلمون على اختلاف درجاتهم في العلوم والمعارف.

هذان كتابان إذًا ضربهما المصنف مثلين لهذه الموسوعات التي عرض لها من بين ما كُتب في مجال التصوف من المطولات.

خصائص هذين الكتابين:

ولهذين الكتابين خصائص ومميزات يشتركان في بعضها، وينفرد كلٌّ منهما بما يُخَصِّصه منها.

وعبارة المصنف واضحة في هذا المجال، قد لا تحتاج منا إلى بيان.

قال: [فنظر المتسعات – كـ "القوت" و"الإحياء" ونحوهما – نافع لمن له طريق يقتفيها بعلم أو عمل أو حال فيما هو به، سيما وهما مليئان بتعريف النفوس، ومشاكل أشكالها وما هى عليه، مع تدقيق النظر في نوازل المعاملات، والإشارة لوجوه المواصلات، وتحقيق ما وقع، وبيان النافع والأنفع.

فهما – وإن لم يكن فيهما للمريد ولا للعالم طريق – ففيهما ما هو مفيد من التحقق والتحقيق].

وأنت ترى فيما ذكر المصنف أمورًا مشتركة اشتمل عليها الكتابان.

ولكن المصنف يلحظ – بحق– ملاحظة يتابع فيها أستاذه وقد نص عليها كل منهما فيما أُثر عنه.

وهذه الملاحظة يشير إليها المصنف بأن "القوت" يعين قارئه على أن يتحقق فعليًا بما فيه، وأما "الإحياء" فهو يعين قارئه على أن يحقق المسائل تحقيقًا علميًا.

وهذه عبارته: [... فهما – وإن لم يكن فيهما للمريد ولا للعالم طريق– ففيهما ما هو مفيد من التحقق والتحقيق.

والأول في "القوت" أكثر منه في "الإحياء" والثاني في "الإحياء" أكثر منه في "القوت"].

هذا ما ذكره المصنف.

أما شيخ طريقته فقد عبر عن ذلك بعبارة تنضح بأنوار التصوف، وتفوح بعبق النسك.

قال الشيخ أبو الحسن الشاذلي في الموضوع ذاته: [كتاب "قوت القلوب" يورثك النور، وكتاب "إحياء علوم الدين" يورثك العلم، انتهى.

وما جرى مجراهما، فهو على حكمهما، والله أعلم].

* * *

القاعدة السادسة والسبعون

ثمرة العلم وأصلها من الكتاب والسنة

العلم إما أن يفيد بحثًا على الطلب وحثًا عليه، وإما أن يفيد كيفية العمل ووجهه، وإما أن يفيد أمرًا وراء ذلك - خبريًا - يهدي إليه.

فالأول من علوم القوم: علم الوعظ والتذكير.

والثاني: علم المعاملات والعبودية.

والثالث: علم المكاشفة.

فالأول: دائر على قوله تعالى: " ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هى أحسن" [النحل: ١٢٥]. هذه لقوم، وهذه لقوم، كلٌ حسب قبوله.

والثاني: دائر على قوله تعالى: "وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا " [الحشر: ٧].

والثالث: راجع لقوله تعالى: " واتقوا الله ويعلمكم الله " [البقرة: ٢٨٢].

و "من عمل بما علم، ورثه الله علم ما لم يعلم ".

وإن كان " إنما العلم بالتعلم " ففي الأصل لا في الفرع.

ومن ثم قال أبو سليمان: إذا اعتقدت النفوس ترك الآثام، حالت في الملكوت، ورجعت إلى صاحبها بطرائف الحكمة، من غير أن يؤدي إليها عالمٌ علمًا. انتهى.

* * *

الشـــرح

منذ أن اهتم المسلمون بالتصنيف والتأليف، ومنذ أن اهتم المسلمون بالعلم وتقديره وتحديد مساره وهم يتحدثون عن العلم قيمته ووظائفه وتحدثوا عن ذلك كثيرًا فيما يسمونه مبادئ العلوم وهم قد تحدثوا عن ذلك كثيرًا في أبواب وفصول تشغل مساحات من بعض مصنفاتهم على نحو ما فعل الغزالي وعلى نحو ما فعل ابن خلدون وعلى ما فعل الكثيرون.

وظيفة العلم كما يفهمها الشيخ زروق:

والشيخ زروق يقتفي أثر من سبقوه فيتحدث عن وظيفة العلوم ويصنفها باعتبار آثارها في سلوك الإنسان وفي مكونات شخصيته، وهو اتجاه مخالف لما فعله عبد الرحمن بن خلدون في مقدمته، ووجه المخالفة بينهما إنما هو بالزيادة والنقص وإنما هو باعتبار مصادر المعرفة التي يراها كل منهما.

فعبد الرحمن بن خلدون وهو يتحدث يرى -عن مكانة العلم وثمرته- أن العلم يتعلق به الإنسان مرة؛ لأنه كمال في ذاته ولا يفيد صاحبه شيئًا من دفع ضرر أو جلب منفعة، والعلم يتعلق به الإنسان لفائدة ترتبط بهذا العلم وثمرة يرجوها الباحث من وراءه قد تكون هذه الثمرة في جلب منفعة وقد تكون في دفع مضرة.

أما الشيخ زروق فله شرب آخر وتوجه مختلف.

ومشربه ظاهر في توجهه كما ظهر توجهه في مشربه: فثمرة العلم عنده فيما يحصله المرء من منفعة ترتب على انشغاله في الأخذ بالأسباب لتحصيله هذا العلم وترتب على السبب الغائي الذي دفعهُ للارتباط بهذا العلم ويلخص الشيخ ثمرة العلم المرجوة من الانشغال بأسبابه والتعلق بغاياته في هذه العبارة قال: "**العلم إما أن يفيد بحثًا على الطلب وحثا عليه، وإما أن يفيد كيفية العمل ووجهه، وإما أن يفيد أمرًا وراء ذلك خبريًا - يُهدي إليه** ".

ثمرة العلم . . . تفصيل وإيضاح:

ولم يشأ الشيخ أن يترك قارئه عند هذا الإجمال المجمل يقلب كفيه حَرِجَ الصدر

حيران الفؤاد، وإنما هو قد أخذ في تفصيل هذه الثمرة وإلقاء الضوء عليها في عبارات ألحقها بما ذكر فقال: "

(فالأول من علوم القوم: علم الوعظ والتذكير.

والثاني: علم المعاملات والعبودية.

والثالث: علم المكاشفة).

وأنت تتأمل في عبارة الشيخ التي ساقها للتفصيل والإيضاح فلا يخفى عليك شيء من مقاصده.

وإني سأحاول أن أصحبك قليلاً أو كثيرًا من الوقت نتأمل معًا في كل واحدة من هذه الثلاث.

فالثمرة الأولى من ثمرات العلم مبناها على التذكير والوعظ.

وما التذكير والوعظ إلا هذه الطاقة الدافعة إلى السلوك القائم على قواعد هذا العلم الذي أخذ السالك في الاشتغال بأسبابه.

وإذا ما أدى هذا العلم غرضه من وراء التذكير والوعظ فإننا سنجد أنفسنا أمام سلوك رشيد قد تقاومه النفس في أول الأمر - كما علمت -.

وهذا السلوك الرشيد هو نفسه الذي سيبذر بذرة الملكة في النفس وهو نفسه الذي سيرعى بنتتها ويتعهدها بالسقي والتربية إلى أن تستكمل شخصيتها وتبلغ رشدها وتصبح قادرة على ممارسة وظيفتها، وما ممارسة وظيفتها إلا أنها تقوم بدفع المرء إلى السلوك الرشيد ليصبح السلوك منفعلاً لها وتصبح هى فاعلة فيه بعد أن كان السلوك فاعلاً والملكة منفعلة.

ألا ترى إلى هذه الثمرة من ثمرات العلم كيف كان أثرها على الذات الإنسانية وكيف كان عملها في حمل المشتغل بالعلم على الأخذ في سلوك الطريق إلى الله ؟

والثمرة الثانية من ثمار العلم فهى هذه الثمرة التي تكمن بين دفتي علو الشريعة والعقيدة معًا، وهى علوم تصحح الاعتقاد في الأصول وتربط الفرو بالأصول وتحمل السالك على إتباع أوامر الله واجتناب نواهيه على شيء غير ة من الارتباط والاستجابة إلى ما كلفه الله به.

وتبقى الثمرة الثالثة من ثمرات العلوم وهى ثمرة وَهْبِيَّةٌ لها مقدمات كسبية.

أما مقدماتها الكسبية فهي: أن السالك إلى الله يأخذ في تصفية قلبه وتنقيته من الالتفات إلى المشاغل والتعلق بعرض الدنيا، والسالك إلى الله يأخذ في هذا العمل إلى حدٍ يجد نفسه فيه مع الله وقد فقد إرادته واستسلم لإرادة ربه فاستحق أن يطلق عليه اسم (المريد).

وما المريد إلا هذا الإنسان المقبل الذي رفض أن يدبر لنفسه بإرادته وارتضى أن يدبر الله له.

هذه هي المقدمة الكسبية وهي مقدمة يترتب عليها العلم الوهبي إذ هو في حقيقته إخبار يأتي لصاحبه من ربه إذا تهيَّأ لاسقباله وتقبله.

أرأيت إلى الشيخ وقد تحمس إلى هذا النوع من التحمُّسِ مُحصر ثمرات العلم فيما رأيت؟ !

مصادر ثمار العلم:

وأنت إذا غلبك الشوق إلى معرفة المصدر بل المصادر التي أرجع إليها الشيخ زروق ثمرات هذه العلوم كل واحدة منها على حدة، أو إذا غلبك الشوق إلى معرفة المصادر التي استقى منها زروق هذه العلوم مجتمعه.

فإني أهدي إليك هذه العبارات من كلام الشيخ زروق نفسه قال:

(فالأول دائر على قوله تعالى: "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن" [النحل: ١٢٥]، هذه لقوم وهذه لقوم، كل على حسب قبوله.

والثاني: دائر على قوله تعالى: "وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا " [الحشر: ٧].

والثالث: راجع لقوله تعالى: "واتقوا الله ويعلمكم الله " [البقرة: ٢٨٢].

وأنا الآن أحب أن أصحبك لنتأمل في هذا النص الذي خصصه المصنف ليرجع ن خلاله بكل ثمرة إلى مصدرها.

أما الثمرة الأولى من ثمار العلم والتي هي الوعظ والتذكير الدافع إلى سلوك ـيد تُبنى عليه ملكة واعية، فقد عاد بها الشيخ زروق إلى آية النحل وهي واضحة لالة على المقصود منها غاية الوضوح؛ فالنبي ﷺ – ونحن له تبع – مأمورون

أن ندعوَ إلى الله عز وجل من خلال تذكير كل مكلف ومن خلال أن نضع بين يدي السالك إلى الله علامات على الطريق ترشده وتهديه يجب علينا أن نعلم أن الناس منهم من يصلحهم الدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة، ومنهم من يصلحهم التذكير من خلال الحوار على أساس من الهدوء ومن الاحترام المتبادل فأمر الله نبيه وكل من يتأتى منه الخطاب أن يصطنعوا لكل صنف ما يناسبه فهذا لهؤلاء وهذا لأولئك.

أما الثمرة الثانية فقد شاء الشيخ زروق أو شاء الله له أن ينزع ولو ولو معرفتها من قوله تعالى: "وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ".

وهذا ملمح عجيب التفت إليه المصنف ليدل على هذه الثمرة الواعية الشاملة وهي الالتزام بما أمر الله ونهى أخذاً من شمول مصادر الشريعة.

واستشهاد الشيخ بهذه الآية والقبض على رشاء دلوه ليرشف الثمرة المرجوة من نهرها ليعد صفعة من وراء الغيوب على وجه أناس قد أخذهم الشنآن على الإسلام والمسلمين إلى مفرق الرؤوس فخرجوا على الأمة يحاولون النيل من الرسول ،النيل فيما أثر عنه فيما يعرف بسننه يقولون في لون يشبه الهوس إن القرآن بين دينا نأخذ منه ولا حاجة لنا في السنة.

هدى الله علماء الإسلام وأعانهم على قول الصدق وفعل الرشاد.

وأما الثمرة الثالثة فمشربها نهر بلا شطئآن والفضل فيه ألا يكف عن الجريان : رأى الشيخ أن مصدره في الحديث وفي القرآن.

ففي القرآن قوله تعالى: "**واتقوا الله ويعلمكم الله** ".

وفي الحديث: "**من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم**".

سحابة بيضاء:

لم يشأ الشيخ أن يرحل عن هذه القاعدة قبل أن يبدد بدفء الإيمان غيوم سحابة ـنة حيث يمكن أن يقول قائل اعتراضًا على هذه الثمرة الأخيرة: إنه ليس هناك هبي وإنما العلم كله مأخوذ بأسبابه والدليل على ذلك عنده ما توارثه الناس لهم: "إنما العلم بالتعلم".

، الشيخ يرد هذا الزعم: إنما هذا في الأصل لا في الفرع وفي أوليات السلوك

لا في غاية الوصول، ومن ثم قال أبو سليمان: " إذا اعتقدت النفوس ترك الآثـام، جالت في الملكوت، ورجعت إلى صاحبها بطرائف الحكمة، من غير أن يؤدي إليها عالم علمًا ".

***

القاعدة السابعة والسبعون

أصول العلوم في مصادر الشريعة واستقبال المتلقي لها

أصل كل علم من علوم الدنيا والآخرة مأخوذ من الكتاب والسنة مدحًا للممدوح، وذمًا للمذموم، ووصفًا للمأمور به.

ثم للناس في أخذها ثلاث مسالك:

أولها: قوم تعلقوا بالظاهر، مع قطع النظر علن المعنى جملة، وهؤلاء أهل الجحود (أو الجمود) من الظاهرية. لا عبرة بهم.

الثاني: قوم نظروا لنفس المعنى جمعًا بين الحقائق، فتأولوا ما يُتَأَّول، وعولوا على ما يُعَوَّل (أو عدَّلوا ما يُعدَّل) وهؤلاء أهل التحقيق من أصحاب المعاني والفقهاء.

الثالث: قوم أثبتوا المعاني، وحققوا المباني، وأخذوا الإشارة من ظاهر اللفظ وباطن المعنى، وهم الصوفية المحققون، والأئمة المدققون، لا الباطنية الذين حملوا الكل على الإشارة فهم لم يثبتوا معنى ولا عبارة، فخرجوا عن الملة، ورفضوا الدين كله، نسأل الله العافية بمنه [في الدنيا والآخرة].

* * *

الشــرح

- - - -

ما كان لعلم من العلوم ولا مسلك من المسالك يشكل أولهمـا ثقافـة الإنـسان، ويضبط ثانيهما حركته في الحياة إلا وله أصلٌ في نظام، وإلا ولـه مرتكـزٌ فـي شريعة.

وتلك قاعدة عامة لا يجافيها – عمليًا – إلا كل سفيه، ولا يتغافل عنها – نظريًا – إلا كل جاهل غرٌ.

والمصنف يلحظ هذا كله ويلفت النظر إليه، مؤكدًا على ما لفت النظـر إليـه، فيقول: **[أصل كل أصل من علوم الدنيا والآخرة مأخوذ من الكتاب والسنة، مـدحًا للممدوح، وذمًا للمذموم، ووصفًا للمأمور به]**.

وأنت تقرأ هذا النص وتتأمل فيه – بادي الرأى – فـتظن أن المـصنف إنمـا يخاطب جماعة المسلمين، ويقْصرُ القول عليهم.

والحق في غير ذلك؛ إن ما ذكره المصنف هنا إنما هو حديث عام يشمَل النوع الإنساني.

أما أولاً: فلأن الله عز وجل هو خالق الإنسان، ويعلم ما يصلحه مـن المنـاهج والنظم، فخاطبه على هذا الأساس.

وأما ثانيًا: فإن النوع الإنساني لا تتخلف فيه مكوناته الذاتية، وهى محل الخطاب منه، فإذا جاءه نظامٌ من ربه، إنما يأتي إليه مؤسسًا على هذه الحقيقة.

وأما ثالثًا: فإن الإنسان – أيًا كان عصره، وأيًا كان مكانه – فهو هـذا الكـائن الحر صاحب الإرادة التي هى أساس التكليف فيه، وهذه الإرادة هى التي يوقفها الله عز وجل أمام المتقابلات في عالم التكاليف، فيأخذ الإنسان على أساس منها ويـدع، ويباشر الإنسان من الأشياء على أساسٍ منها ويمتنع، فيختلف وصفه تبعًا لما يأخـذ ويدع، وتبعًا لما يباشر ويمتنع.

لكل هذا ونظائره صح حكمنا على قول الشيخ بأن الخطاب هو عام، وإن كـان يتحدث عن كتاب وسنة يرتبطان بالنبي الخاتم ﷺ.

وليس من الضروري أن يكون الإنسان في الواقع الطبيعي قد التـزم بـالمنهج، واستجاب طوعًا لمطلوباته.

استقبال الإنسان للخطاب بالمنهج:

واستقبال الإنسان للخطاب بالمنهج لم يأتِ على وتيرة واحدة، ولا على نمطٍ بعينه، وإنما هو قد اختلف بسبب تنوع الطباع في المتلقي، واختلاف الإمكانات لديه، وهى أنواعٌ واختلافات قد رصدها العلماء عبر التاريخ وقسموها إلى أقسام، فكانت حصيلة هذه الأقسام في هذه الثلاثة التي سنذكرها لك في أصنافٍ بعضها يلي البعض الآخر.

الصنف الأول من أصناف التلقي:

والصنف الأول من أصناف التلقي هو لهؤلاء القوم الذين نقصت أدواتهم، وانحصرت إمكاناتهم، فكان الواحد منهم لا يملك من وسائل الإدراك إلا هذه الحواس الظاهرة، من السمع، والبصر، والذوق، والشم، واللمس، وقد فرضت عليه هذه المحدودية في وسائل الإدراك ألا يدرك من الأشياء إلا ما كان قد وقع في مرمى الحواس.

هذا بشكل عام، بحيث نجد حياتهم محكومة بمدركاتهم الحسية.

وقد انطبع تعاملهم مع النصوص بهذا الطابع الحسي الذي لا يملكون سواه، فذاع صيتهم بين الناس بأنهم هم: النصيّون، أو أنهم هم الظاهريون، أو أنهم هم: الوهابيون.

وأنت واجدهم في كل عصر من عصور التاريخ في جماعات لها هذه الأسماء المشتركة في الدلالة على معنىً واحد، وهى: السلفية المحدثة، أو: الوهابية المعاصرة، أو: الظاهرية حيثما وجدت.

وأنت واجدٌ في كل جماعة وفي كل عصر رجالاً متميزين بالتعصب لهم، أو بالمخالفة لجمهور علماء الأمة في معظم الأحايين.

والنصيون قد يحكمهم الزهد في التجديد، والرغبة في الإتباع للنص إلى حدٍّ بعيد.

ونحن لو قد أردنا أن نعتبر الإمام أحمد على رأس هذا الصنف من الناس، فإننا لا نملك مما يبرر لنا هذا التوجه إلا أن نقول: إن الرجل كان زاهدًا في التجديد، وإنه كان حريصًا الحرص كله أن يكون مُتَّبِعًا لمن سلف من الصحابة والتابعين،

وعلى الرأس من ذلك النبي ﷺ.

وعلى جميع الأحوال، فقد ذاع صيت الإمام أحمد في التاريخ إمامًا لهذه الجماعة.

وأنت خبير بأن الرجل من الرجال يظهر في عصره قابضًا على المقود يتحدى المجتمع في تقاليده، ويتحداه كثير من أفراد المجتمع في تجديده، ويذهب المجدد كما يذهب، غير أن أثره باقٍ لا يزول.

وظلت فكرة الإمام أحمد تمر في التاريخ، وتجد لها في كل عصر من يلتقطها، حتى وصلت إلى ابن تيمية، فاعتنقها وروج لها بشدة، وانتقص منها وأضاف إليها.

ثم جاءت الوهابية واعتنقت هذه الفكرة بشيء من الانتقاص المُخِل الذي لم يُعوَّض بإضافة نافعة.

ثم حمل اللواء بعد ذلك أفراد من مختلف الأقطار، منهم من مشت بسيرته الركبان، ومنهم من كانت سيرته في لونٍ من الغبش ضل بها أناس، وازور عنها آخرون.

الصنف الثاني من أصناف التلقي:

أما الصنف الثاني من أصناف التلقي، فهم أناس قد انشغلوا بالمعاني بعد أن حملتها إليهم النصوص، فأخذوا في تحقيقها بالجمع بين المعاني في صعيد واحد على هيأة منهج علمي قائم على التحليل والتركيب، فأخذوا في تأويل ما يقبل التأويل، أو قل إن شئت إنهم قد أخذوا في تأويل ما لا ينسجم مع مقاصد الدين، وأهداف النظام، وغايات التشريع.

وهؤلاء جماعة قد عُرفوا بـ: "العقليين".

ولا بأس فيما عرفوا به.

ولكن البأس غاية البأس في أن بعضهم قد غالى في تقدير العقل إلى حدٍّ كادوا معه أن يعتمدوا على العقل وحده.

وهؤلاء-الغلاة قد عُرفوا في كل عصر باسم: "المعتزلة"، كما عُرفوا باسم: "القَدَرِيَّة" أى الذين ينسبون لقدرة العبد هذا الاستقلال في مباشرة الأفعال.

وهؤلاء العقليون الذين غالوا في تقدير العقل، أناسٌ لابد أن نعترف لهم بأنهم قد

قدموا للإسلام خدمات جليلة، فوقفوا في وجه المشاغبين يردون عليهم شغبهم، ووقفوا في وجه المغبرين في وجه الشريعة ينقّون الأجواء من عبار شبههم، وهذا مجهود يُعرف فلا يُنكر.

ومع ذلك فإنا لا نستطيع أن نقر الغلو في تقدير العقل، والذي صار إليه القوم بكل الهمة.

وهم قد ظهروا في عصور مختلفة إلى عصرنا الحديث.

والله واحده هو الذي يعلم إن كان هذا الغلو سوف يتوقف يومًا ما، أم أنه ماضٍ في ظهوره إلى آخر الدهر.

الصنف الثالث من أصناف التلقي:

والصنف الثالث من أصناف التلقي، هم هؤلاء البصائريون الذين يحكمهم الشعور الديني الرقيق، فجاءوا في وسطٍ عدل بين النصيين والذين غالوا في تقدير العقل، فلا هم قبلوا لأنفسهم أن يكونوا غرّيين ناقصي الأدوات، ولا هم قبلوا لأنفسهم أن ينصرفوا عن عبوديتهم لله إلى عبوديتهم للعقل.

وهذا النصف الثالث يمثله في كل عصر هؤلاء الزهاد والمتصوفة الذين قد رقت مشاعرهم، وحافظوا على عبوديتهم، ورفعوا في جميع مراحل حياتهم: شعار: "التقوى لله".

وأنا أحب هنا أن أقول لك تعليقًا على هذه الأصناف الثلاثة، إنها أصناف تظهر كل مجتمع تعمل عملها فيه، تعمل على حياله، وكل على شاكلته.

وهى أصناف تظهر في كل مجتمعٍ فتتصارع فيما بينها، فينبعث من تصارعها الرغبة في مزاولة العلم، والرغبة في نشدان الحق، والرغبة في القرب من الله.

وهى أصناف تظهر في مجتمع فيظن الناس أن الصراع بينها سينتهي إلى غالب ومغلوب، وإلى منتصر ومهزوم، غير أن شيئًا من ذلك لم يحدث مما يدل على أن ظهورها في المجتمعات يشبه أن يكون ضرورة تقتضيها طبيعة الاجتماع.

والمصنف يلاحظ هذه الأنواع الثلاثة التي تستقبل النص على اختلافها وتنوعها، فيسجل ما يلاحظه، ويطلب إلى تابعيه أن يلتفتوا إلى ما سجله.

قال: [... ثم للناس في أخذها ثلاث مسالك:

أولها: قوم تعلقوا بالظاهر مع قطع النظر عن المعنى جملة.

وهؤلاء أهل الجحود (أو الجمود) من الظاهرية لا عبرة بهم.

الثاني: قوم نظروا لنفس المعنى، جمعًا بين الحقائق، فتأولوا ما يُؤوَّل، وعدَّلوا ما يُعَدَّل.

وهؤلاء أهل التحقيق من أصحاب المعاني والفقهاء.

الثالث: قوم أثبتوا المعاني، وحققوا المباني، وأخذوا الإشارة من ظاهر اللفظ وباطن المعنى.

وهم الصوفية المحققون، والأئمة المدققون].

استدراك واجب:

علمت – هيأك الله للمعرفة – أن الصنف الثالث من أصناف التلقي هم أولئك النفر الذين استفادوا من جميع إمكاناتهم العقلية والحسية والشعورية، فحققوا وأولوا من غير غلو في التحقيق أو التأويل، وفهموا الإشارة من الألفاظ، كما فهموا الإشارة من المعاني.

ونحن إذا قررنا لهذا الصنف على هذا النحو، فإن ذلك قد يؤدي بالبعض إلى منزلقٍ في الفهم، فيجيز لجماعة من البشر سلوكهم الشاذ، وهو سلوك ومنطلق في الفهم يؤول بغير ضابطة، ويطلق الإشارة من غير كابحة، فلا يعترف بعبارة دالة، ولا بإشارة منضبطة.

وهذا الاتجاه هو لجماعة يسمون بـ "الباطنية" قد مرقوا من الدين مروق السهم من الرمية، فهم أناسٌ قد شذ بهم الاجتماع، أو شذوا هم به، فأصبحوا لا يمثلون الصنف الأول، ولا شبه لهم بالصنف الثاني، ولا قرب يقربهم من أهل الشوق والشعور الذين هم الصنف الثالث.

فكان من الواجب علينا أن نحول بين الفهوم وبين أن يأخذها هذا المنزلق إلى شفا جرفٍ هارٍ لا يستمسك في نفسه ولا يحفظ التوازن لغيره.

وهذا الاستدراك لم يفت المصنف، فقال بعد تحديده لخصائص الصنف الثالث:

[... لا الباطنية، الذين حملوا الكل على الإشارة، فهم لم يثبتوا المعنى ولا العبارة، فخرجوا عن الملة، ورفضوا الدين كله، نسأل الله العافية بمنه].

القاعدة الثامنة والسبعون

في مقاصد الدين ومراتبها

الضروريُّ: ما لا يُؤْمَنُ الهلاك بفقده.

والحاجيُّ: ما أدى فقده لخلل غير مستهلك.

والتكميليُّ: ما كان وجوده أولى من فقده، وذلك يجري في كل شيء يُكْتَسب، فوجبت مراعاة المراتب على ترتيبها، كلٌ على ما بعده.

فضروريُّ العلم ما لا يؤمن الهلاك مع جهله، وهذا هو المتعين بالوجوب على صاحبه.

وحاجيّهُ ما كان فقده نقصًا لصاحبه وهو فرض الكفاية منه.

وتكميليّه ما كان وجوده زيادة في فضيلته، كمنطق، وفصاحة، وشعر، ونحوها.

وواجب العبادات ضروري، ومسنونها حاجي، ومندوبها تكميلي، ولكلٌ رُتَبٌ في أنفسها، فافهم.

* * *

الشـــرح

- - - -

في هذه القاعدة وضعنا المؤلف على أعتاب نوع من التحليل اتـصاله الأكبـر بالشريعة ومقاصدها.

والمصنف قد استفاد منه حين دفع إلى مقاصد الدين على العموم وحين دفع بـه إلى الحديث عن العلاقة بين الإنسان وبين ما حوله من الأشياء والموجودات.

خلفية لابد منها: -

• نحن كي ندرك أبعاد ما قال الشيخ، لابد أن ننطلق من مجال الشريعة الأرحب وهو الحديث عن جانب مهم من جوانب المصلحة كما يفهمها علماء أصول الفقه.

وهذه المصلحة بمعناها الرحب منضبطة بمراتب ثلاث هي: -

المرتبة الأولى:-

والمرتبة الأولى هى المتمثلة في مرتبة الضروريات، وهى التي لا تتحقق وجوه المصلحة المذكورة (**في مظانها**) إلا بها، فالضروري بالنسبة للنفس هو المحافظـة على الحياة، والمحافظة على الأطراف، وكل ما لا يمكن أن تقوم الحيـاة إلا بـه، والضروري بالنسبة للمال هو ما لا يمكن المحافظة عليه إلا به، وكـذلك بالنـسبة للنسل.

وقد بين الغزالي الضروري في هذه الأمور فقال:

"هذه المصالح الخمس حفظها واقع في رتبة الضروريات، فهي أقوى المراتـب في المصالح، ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته، فإن هذا يفوت على الخلق دينهم، وقضاؤه بإيجاب القصاص، إذ بـه حفـظ النفوس، وإيجاب حد الشرب، إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف، وإيجـاب حد الزنى، إذ به حفظ النسب، وإيجاب زجر النصاب والسراق، إذ به يحصل حفظ الأموال التي هي معايش الناس وهم مضطرون إليها ".

وفي الجملة دفع كل ما يترتب عليه فوات أصل من الأصول الخمسة المـذكورة (**في مظانها**) يعد ضروريًا. وقد شدد الشارع الإسلامي في حمايته، وأعطاه فـضلاً

من التأكيد، وأنه إذا ترتب حفظ الحياة على فوات أمر محظور أباح الشارع تناول المحظور، بل أوجبه إذا لم يكن فيه اعتداء على أحد، ولذا أوجب على المضطر الذي يخاف الموت جوعًا أن يأكل الميتة والخنزير وأن يشرب الخمر.

المرتبة الثانية: -

والمرتبة الثانية هى المتمثلة في مرتبة الحاجي، وهو الذي لا يكون الحكم الشرعي فيه لحماية أصل من الأصول الخمسة، بل يقصد دفع المشقة أو الحرج أو الاحتياط لهذه الأمور الخمسة، كتحريم بيع الخمر، لكيلا يسهل تناولها وتحريم رؤية عورة المرأة، وتحريم الصلاة في الأرض المغصوبة، وتحريم تلقي السلع، وتحريم الاحتكار، والاحتياط، ومن ذلك في المباحات إباحة كثير من العقود التي يحتاج إليها الناس، كالمزارعة، والمساقاة، والسلم، والمرابحة، والتولية.

ونقرر أن من الحاجيات المحافظة على الحرية الشخصية والحرية الدينية، فإن الحياة تثبت مع هذا، ولكن يكون الشخص في ضيق، ومن الحاجيات بالنسبة للنسل تحريم المعانقة، ومن الحاجيات بالنسبة للمال تحريم الاغتصاب والسلب، فإن الاغتصاب والسلب لا يذهب بهما أصل المال، لأنه يمكن استرداده، إذ يكونان في العلن، وكذلك منع سداد الديون من القادرين، ومن الحاجيات بالنسبة للعقل تحريم شرب القليل مما يسكر منه الكثير.

المرتبة الثالثة: -

والمرتبة الثالثة هى المتمثلة في مرتبة التحسينات، أن الكماليات، وهى الأمور التي لا تحقق أصل هذه المصالح، ولا الاحتياط لها، ولكنها ترفع المهابة، وتحفظ الكرامة، وتحمي الأصول الخمسة، ومن ذلك بالنسبة للنفس حمايتها من الدعاوي الباطلة والنسب، وغير ذلك مما لا يمس أصل الحياة، ولا حاجيات من حاجياتها، ولكن يمس كمالها أو يشينها، وذلك يلي المرتبتين السابقتين.

ومن ذلك بالنسبة للأمور تحريم التغرير والخداع والنصب، فإنه لا يمس المال ذاته، ولكن يمس كماليًا، إذ هو يمس إرادة التصرف في المال عن بينة ومعرفة، وإدراك صحيح لوجوه الكسب والخسارة، فهو لا اعتداء فيه على أصل المال، ولكن

الاعتداء على إرادة المتصرف ويمكن الاحتياط له.

ومن ذلك بالنسبة للمحافظة على النسل، تحريم خروج المرأة في الطرقات بزينتها في قوله تعالى: "**وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن، ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها، وليضربن بخمرهن على جيوبهن، ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو آباء بعولتهن، أو أبنائهن، أو أبناء بعولتهن، أو إخوانهن، أو بني إخوانهن، أو بني أخواتهن، أو نسائهن أو ما ملكت أيمانهن، أو التابعين غير أولي الأربة من الرجال، أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء، ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن، وتوبوا إلى الله جميعًا أيها المؤمنون لعلكم تفلحون**".(النور ٣١)

فإن هذا من قبيل التحسينات، لأنه حفظ لكمال الأصل، ولأنه شرف وكرامة، ومنع للمهانة والتبذل الذي تقع فيه النساء اليوم.

ومن التحسينات بالنسبة لحماية الدين منع الدعوات المنحرفة التي لا تمس أصل الاعتقاد، ولكن بتكاثرها توجد شكًا في المقررات الإسلامية، ومنع الإطلاع على كتب الأديان لمن لا يستطيع الموازنة العقلية الدقيقة بين الحقائق الدينية، ومن ذلك أيضًا ستر العورة وتجنب النجاسة، وأخذ الزينة عند الذهاب إلى المساجد، وبعض هذه الأمور واجبة وبعضها نوافل، ولا مانع من أن يكون التحسين واجبًا في بعض الأحوال.

ومن التحسينات بالنسبة لحماية العقل منع الذميين من إعلان الشرب للمحرمات وبيعها في أوساط المسلمين، ولو كان المشترون ذميين.

من الخلفية إلى القاعدة:

هذا ما ذكره علماء أصول الفقه نقلنا منه هنا بمقدار ما يصلح أن يكون خلفية، تنضح بالإيضاح على كلام المصنف.

والمصنف حين يتحدث عن هذه الضوابط الثلاث لا يكاد يخرج عما ذكرناه لا في قليل، ولا في كثير.

فهو يقول: [الضروري: ما لا يُؤْمَن الهلاك بفقده.

والحاجيُّ: ما أدى فقده لخلل غير مستهلِك.

والتكميلـيّ: ما كان وجوده أولى من فقده، وذلك يجري في كل شيء يُكتسب، فوجبت مراعاة المراتب على ترتيبها، بتقديم كلٍ على ما بعده].

أمثلة تطبيقية:

ولم يشأ المصنف أن يخالف عادة الأصوليين وهم يتحدثون عن هذه الضوابط، فأخذ يضرب لنا الأمثلة التوضيحية التي تدل على أهمية هذه الضوابط في ضبط الفكر، واتساع المناط.

فأردف قائلاً: **[فضروري العلم ما لا يؤمن الهلاك مع جهله، وهذا هو المتعين بالوجوب على صاحبه.**

وحاجيُّهُ ما كان فقده نقصًا لصاحبه وهو فرض الكفاية منه.

وتكميليّه ما كان وجوده زيادة في فضيلته، كمنطقٍ، وفصاحة، وشعر، ونحوها.

وواجب العبادات ضروري، ومسنونها حاجيّ، ومندوبها تكميليّ، ولكل رُتَبٌ في أنفسها، فافهم].

* * *

القاعدة التاسعة والسبعون

في أن مرتبة العلم قبل مرتبة العمل

لا يجوز لأحد أن يُقدم على أمر حتى يعلم حكم الله فيه.

قال الشافعي: إجماعًا لقوله ﷺ: " العلم إمام العمل، والعمل تابعه"، فلزم كلَّ أحد تعلمُ علم حاله حسب وسعة بوجه إجمالي يبرئه (أو يبرأ به) من الجهل بأصل حكمه، إذ لا يلزمه تتبع مسائله، بل عند النازلة والحالة ما يتعلق بها، وما وراء ذلك من فروض الكفاية الذي يحمله من قام به.

ولا تخلو الأرض من قائم لله بحجة، فلا عذر في طلبه.

فافهم.

* * *

الشـــرح

- - - -

إن من نعم الله على الإنسان أن هيأه لوظيفته التي خلقه من أجلها.

وإن من نعم الله على الإنسان أن أتاح له أن يشغل مكانته التي ميزه بها من بين الكائنات.

وإن من نعم الله على الإنسان أن جعله في الأمور الاختيارية صاحب قرار يعلو به إن أراد، ويخلد به إلى الأرض إن شاء، يتلألأ به ضياؤه في سماء الوجـــود إن هو استقام على جادة الطريق، أو يدفع به هواه إلى السير في غبشٍ من الوجـــود لا يكاد يُبصر معه أحواله، ولا يتبين طريقه.

إنها نعمٌ من الله تتعدد حتى يعجز الإنسان عن حـصرها لـو قـد أراد عـدها وحصرها "**وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها** ".

ومن بين ما يحيط بالإنسان، ويجلب عليـه وصـفَه اللائـق بمواقفـه، تعلقـه بالأغراض التي تحدد مصالحه.

ولو قد أردت يا صاحبي أن تتعقل ذلك الارتباط بالأغراض، وما يحملـه كـل نوع منها من صفة تلازم صاحبه، فأنا أرغب إليك أن تتصور معي ثلاثة رجالٍ كلٌ منهم أمام تصرف من التصرفات يرتبط بغرضٍ من الأغراض.

فأنا أرغب إليك أن تنظر إلى الأول وهو مقدم على عمل من الأعمال، فتـسأله وأسأله معك: أنت الآن مقبلٌ على عمل، أو ذاهبٌ إلى مكان، فما المكان الذي تريد أن تذهب إليه وما الغرض من الذهاب ؟.

وهو يجيبني ويجيبك فيقول: إني ذاهبٌ إلى السوق لعلي أجد فيه ما يـصلحني ويصلح بيتي وأولادي.

هذا رجلٌ قد قصد إلى شيء وتعلق بغرض، وهذا الغرض الـذي تعلـق بـه، يتوقف عليه صلاح شأنه وشأن أولاده، فماذا أنت قائل يا صـاحبي، إن شـئت أن تعلق على هذا الرجل وما هو مقبل عليه ؟ ليس أمامك إلا أن تقول: إنه رجل أراد أن يباشر فعلاً فأخذ بحكمةِ نفسه ليمنعها عن مباشرة الفعل، والأخذ فـي تحـصيل غرضه قبل أن يدرس إلى ذلك الوسائل التي تؤدي إليه، وما عسى أن يحصِّله مـن

وراء هذا الفعل من منافع أو مضار، فإن اتضح له أنه يملك أدواته إلى تحقيق ما يريد، وأن هذا الذي سيحققه هو نافع له، شرع في العمل وبدأ في مباشرة ما يصلحه.

إنك إن علمت هذا يا صاحبي فقد علمت معه أن هذا الفعل حسن، وأن هذا الرجل منطقي مع نفسه؛ حيث قدم ما حقه التقديم، وهو العلم بأحوال وحقيقة ما هو قادم على فعله، فتجد نفسك معجبًا بهذا الرجل وما صنع.

وأنا أرغب إليك بعد ذلك أن تنظر إلى رجلٍ آخر يُقدم على عمل من الأعمال، يعرف الطريق إليه، ويعرف النتيجة المترتبة عليه، لكن هذه النتيجة تضر به وبصاحبته وولده، كأن يقول لك: إني ذاهبٌ لأشتري بعض الخمور أو المخدرات، أتناول منها أنا وصاحبتي علها تغنِّينا عن مصاعب الدنيا، ولا بأس أن أدرب أولادي على تناول شيء منها.

هذا إنسانٌ قد عقل الفعل، وعقل مع الفعل غرضه، لكن هذا الفعل ضارٌ به.

والنتيجة المحتومة التي أنتهي إليها أنا وأنت هي في هذين الأمرين:

أما **أحدهما**: فهو أن هذا الرجل قد قدم العلم على العمل، فهو منطقي مع نفسه ومع الأشياء، ولكنه قد اختار الفعل الضار، الذي في نتيجته ضرر لنفسه ولصاحبته وولده، ففعله هذا فعل قبيح، إذ القبح في الأشياء نسبي، وهو هنا قبيح لأنه مخالف لطبيعة صاحبه، محققٌ للإضرار به وبذويه.

ثم أنت يا صاحبي تستطيع أن تتصور معي شخصًا ثالثًا نقابله معًا في الطريق، فنسأله إلى أين أنت ذاهب ؟ فيقول: لا أدري. وما الذي ستفعله ؟ فيقول: لا أدري، وإذا ما فعلت شيئًا أهو ضارٌ أم نافع ؟ فيقول: لا أدري.

أما أنت يا صاحبي فإني أسألك عن الشيء الذي ستعلق به على هذا الرجل، وعلى فعله، وعلى ما يرتبط به من أغراض ؟

وليس أمامك يا صاحبي إلا أن تقول: إن هذا الرجل الذي لا يدري من أمره شيئًا، متنافرٌ مع طبعه الذي خلقه الله عليه، مضادٌ لوظيفته التي خُلق من أجلها.

أما عمله الذي يمارسه فلا صفة له إلا هذه الصفة التي أجمع كل عاقل عليها، وهي: أن عمله هذا إنما هو من باب اللهو إن شئت أن تقول ذلك، أو من باب السفه

إن طاب لك أن تصفه أنه سفه.

إنهم ثلاثة رجال كلٌ ارتبط بعمله وتهيأ له، والأول والثاني كلاهما قدم علمه على فعله، والأول منهم قد ارتبط بأفضل نتائج عمله التي تجلب له المنفعة وتدفع عنه المضرة.

الشريعة تحمل الإنسان على فعل ما يصلحه:

الآن وقد اتضح الأمر أمامك، وأبصرت جليه وخفيّه بالقدر الذي يجعل المصنف يتهيأ لإخبارك بحال الشريعة، تقدم لك ما يصلحك في جانب من جوانبك، وهذا الجانب هو المتصل بعلاقتك بالعلم والعمل في كل ما تحب أن تمارسه في حياتك الدنيا من سلوك.

لقد علم الناس جميعًا المليّون والفلاسفة والعقلاء، أن المرء يجب عليه أن يعلم ويتعقل كل فعلٍ أراد أن يفعل قبل أن يفعله، حتى يكون على وعي بوسائله وغاياته، وحسنه وقبيحه، وما ينفع منه وما يضر.

هذا بشكل عام.

وبشكل أخص، فإن الشريعة تتوجه إلينا بأحكام مرتبطة بتكليفات.

ومن حكمة الله عز وجل أنه يفرض علينا قبل أن نمارس الأعمال التكليفية، ونباشر عمليًا ما يُطلب منا على أي حكم كان هذا العمل أن نعلم حقيقة الحكم، وأن نعلم مع ذلك حقيقة الفعل.

والمصنف يلتفت إلى ذلك كله ويدركه.

فيقول: [لا يجوز لأحد أن يُقدم على أمر حتى يعلم حكم الله فيه.

قال الشافعي-: إجماعًا- لقوله ﷺ: " العلم إمام العمل، والعمل تابعه "].

وأنت إذا تأملت فيما قال المصنف لوجدت أنه مشتملٌ على دعوى وعلى دليلها.

أما الدعوى: فهي في قوله: **[لا يجوز لأحد أن يُقدم على أمر حتى يعلم حكم الله فيه].**

وأما الدليل: فهو يتجه اتجاهين:

أولهما الإجماع: وقد حكاه الإمام الشافعي على ما ذكره المصنف.

وثانيهما السنة: (على غير ترتيب) وهو في قوله ﷺ: **"العلم إمام العمل،**

والعمل تابعه"، على ما ذكره المصنف أيضًا.

وهو حديث مهما كان فيه من مقال، إلا أن روح الشريعة معه.

ويعضده كذلك صنيع العلماء في مؤلفاتهم وأقوالهم في كل عصر، ومن أوائلهم ما صنعه البخاري في جامعه الصحيح، وما صنعه الإمام الغزالي في أكثر من مصنف له.

لفتة قبل الاستمرار:

وإنه لمن الأمور الواجبات أن نضع هذه الالتفاتة قبل أن نستمر مع المصنف في تحليلات كلامه.

وهذه الالتفاتة تضمنتها آيتان من كتاب الله.

الأولى: من دعاء إبراهيم عليه السلام، والذي يحكيه القرآن حيث قال: "**ربنا وابعث فيهم رسولاً منهم يتلوا عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت العزيز الحكيم**" [البقرة / ١٢٩].

والثانية: من امتنان الله على عباده في أكثر من موقع في القرآن الكريم، بأن أرسل إليهم خاتم المرسلين، ومنه قوله تعالى: "**كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلوا عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون**" [البقرة/ ١٥١].

وأنت تتأمل في هاتين الآيتين، فتجد أن الآية الأولى على طبيعة ما تعرف "**ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم**". وأن في الآية الثانية ما يحملك على أن تتوقف قليلاً أو كثيرًا بادي الأمر: "**ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة**". حيث تأخر الامتنان بالتعليم عن العمل.

وأنت لا مخرج لك من هذا إلا أن تعرف أن الآية الأولى من دعاء إبراهيم، وهو يطلب من ربه أن يُنعم عليه بنبيٍّ يكون من ذريته، وظيفته أن يعلم الناس ويزكيهم.

أما الآية الثانية: فهي تتحدث عن مباشرة النبي لمهمته مع العباد.

والعباد في طاعتهم لله أمام واجبين:

واجب عينيّ: يقتضيه الحال والوقت.

وواجب كفائيّ: فيه من الوقت سعة قلت أو كثرت.

فتأمل ذلك وافقه. تسلم من الريب إن شاء الله.

العلم بين فرض العين وفرض الكفاية:

وهذا التخريج الذي ذكرناه في إلتفاتنا الماضية ليس على إطلاقه في كل حال؛ إذ العلم ما يكون منه واجبٌ عينيّ، وما يكون منه واجبٌ كفائيّ.

وهذا التفصيل يظهر في حال كل مكلّفٍ بعينه؛ فأنا وأنت وجميع المكلفين عندما يتخطى الواحد منا مرحلة الصبا ويدخل في مرحلة البلوغ بسبب من أسبابه قبيل الظهر مثلاً، فإنه يجب عليه وجوبًا عينيًا أن يعرف ما يجب عليه عندما يدخل وقت الظهر من صلاة بشروطها على وجه الإجمال لا على وجه التفصيل، وأن يكون هذا العلم له حق التقديم، ومباشرته مندرجةٌ ضمن الأحكام العينية.

والفقير المُقدم يطرأ عليه الغنى فيتملك الذهب والفضة مثلاً، يجب عليه أن يعرف الزكاة والقدر الواجب إخراجه، وأن يعرف شروط وجوب الزكاة، والأصناف التي يجب دفعها إليهم، كل ذلك على وجه الإجمال لا على وجه التفصيل.

والأمر ظاهر في النظائر والأشباه.

يقول المصنف في بيان ذلك الحكم: **[... فلزم كلَّ أحد تعلمُ علم حالـه حسب وسعه بوجهٍ إجمالي (يبرئه أو) يبرأ به من الجهل بأصل حكمه، إذ لا يلزمه تتبع مسائله، بل عند النازلة والحالة ما يتعلق بها].**

ويبقى من العلم والتعلم الذي يفيد في العمل هذه التفاصيل وتلك التدقيقات والتفريعات التي تلزم العمل ولا تشذ به.

وهى من فروض الكفايات.

ومن نعمة الله على عباده أنه هيأ لفروض الكفايات في كل جماعة من يقومون بها، وهم يمثلون المرجع الموثوق به فيما تهيأ لهم القيام به، بحيث نجد في كل عصر، وفي كل مصر من يقومون بهذا العمل، ويكفون الناس مؤنة العمل فيه، وهو ما ذكره المصنف هنا بغاية الوضوح حيث قال: **[وما وراء ذلك من فروض الكفاية الذي يحمله من قام به**

ولا تخلو الأرض من قائم لله بحجة، فلا عذر في طلبه.

فافهم].

القاعدة الثمانون

في الطريق الصحيح إلى تحصيل المعارف

إتيان الشيء من بابه أمكن لتحصيله أو (من تحصيله).

فمن ثمّ قيل: العاميُّ يسأل ليعمل، فحقه أن يذكر النازلة.

والطالب يسأل ليعلم، فحقه أن يسأل عن مسألة بمسألة أخرى.

وعلى العالم أن يبين بيانًا يمنع السائل من التأويل.

قلت: وسؤال الطالب كما في الحديث (أو كما جاء في الحديث) أن عائشة كانت لا تسمع شيئًا لا تعرفه إلا راجعت فيه حتى تعرفه، وأن النبي ﷺ قال: " من حوسب عُذب".

فقالت عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أو ليس يقول الله عز وجل: "فسوف يحاسب حسابًا يسيرًا" [الانشقاق/ ٨] ؟.

وإجابة العالم مثل قوله ﷺ في جوابها: " إنما ذلك العرض، ولكن من نوقش الحساب يهلِك ".

وحقق النووي أنه ﷺ إنما عاب على الخطيب الذي قال: "ومن يعصهما" اختصارَه في محل التعليم، لا الجمع بالكناية، إذ قد وقع كثيرًا.

والله سبحانه أعلم.

* * *

الشــرح

إن ربنا لعليم حكيم.

ومن مظاهر الحكمة في أفعال الله عز وجل أنه قد أقام الأشياء والأحداث في كونه على نظام، ووضع في الإنسان إمكانية معرفة هذا النظام، من حيث إنه يستطيع أن يتعرف على المدخل إلى كل طريق حسِّي أو عقلي.

وإذا كان الأمر كذلك فإنه يكون متوافقًا مع الأشياء ومع الأحداث، إذا دخل لكل شيء من بابه، سواءً كان هذا الشيء حسيًّا، أو كان هذا الشيء في سلْك المعقولات؛ فليس من البر والخير أن يأتي الناسُ البيوت أو الأشياء من ظهورها أو من جوانبها، وإنما البر والخير إذا أراد الإنسان أن يسلك إلى الشيء طريقًا أن يبدأ مسيره من الأبواب، لا من الظهور، ولا من الجوانب، حتى يتمكن من الوصول إلى غرضه من غير خسائر أو تضييع وقت.

والمصنف قد التفت إلى هذه المسلمة فصدّر بها هذه القاعدة، التي ما أنشأها إلا ليرشد السالك إلى الله أن يتخذ إلى سلوك طريقه المنهج الصحيح.

فقال: **[إتيان الشيء من بابه أمكن لتحصيله (أو من تحصيله)]**.

من العموم إلى الخصوص:

ونحن إذا أردنا أن نستفيد من عموم هذه القاعدة فيما نريد أن نباشره من أشياء خاصة، كالتعليم مثلاً؛ فإنه يجب علينا أن ننبه العالم والمتعلم، والمؤدب والمتأدب، والطالب والشيخ. إذا علمنا أن طلاب العلم ليسوا على نمطٍ واحد؛ إذ منهم العاميّ قريب العهد بدروس العلم أو المنصرف عنها إلى معايشه.

ومنهم طالب العلم المنقطع للطلب، والمنشغل بمسائله.

والمعلم أمام هذين الصنفين لابد أن يكون على دربة تمكنه أن يتعامل مع كل صنفٍ بما يناسبه، ولا يأخذهما جميعًا بمنهج واحدٍ.

فطالب العلم إن كان من عامة الناس، وجب على العالم أن يربطه بالحادثة التي هي موضوع سؤاله، لا لشيء إلا لأن العامي حين يسأل، إنما يسأل لمعرفة القدر الواجب وجوبًا عينيًا، والذي يؤهله لكي يعمل ما يُكلَّف به.

وطالب العلم إن كان من الذين قطعوا أنفسهم لطلب العلم وتحصيل المعارف، فإنه يجب على المعلم أن يعلمه المسألة تلو المسألة لما بينهما من روابط؛ إذ شأن العلم، أو شأن الظاهرة العلمية أن المسائل فيها يرتبط بعضها ببعض، ويفسر بعضها بعضا.

وهكذا يتبين أن الناس في طلب المعارف ليسوا على وزانٍ واحد، وعلى المعلم أو المربي أن يتعامل مع الناس على هذا الأساس.

يقول الشيخ زروق: **[فمن ثمّ قيل: العامي يسأل ليعمل، فحقه أن يذكر النازلة.**

والطالب يسأل ليعلم، فحقه أن يسأل عن مسألة بمسألة أخرى.

وعلى العالم أن يبين بيانًا يمنع السائل].

من النظر إلى التطبيق:

وهكذا تكون الفكرة قد أعربت عن نفسها، وظهرت بين أيدينا ظهورًا لا يخفى من جوانبها شيئًا.

غير أن كمال الفكرة لا يظهر معربًا عن نفسه، إلا إذا كان لها وجود في الطبيعة مطابقٌ لما هى عليه في العقول.

ومن هنا لزم علينا لزومًا تامًا أن نذكر مثلين:

أحدهما: لطالب العلم مع أستاذه.

وثانيهما: للعامي مع شيخه.

أما طالب العلم مع أستاذه، فإننا ننقل لك من السنة هذه الحادثة التي تُعدّ تطبيقًا لما ذكرناه في بعض جوانبه على درجة عالية من الامتياز.

والأطراف فيما نذكره: أم المؤمنين عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، فهى التي ستمثل طالب العلم مع أستاذه، والنبي ﷺ وهو المعلم الأول.

والواقعة: أن النبي ﷺ قال: **"من حوسب عذب"**، والسيدة عائشة تمثل الطالب الطُّلعة التي تستثيره المسائل وما بينها من علاقات، فكانت لا تسمع حكمًا في مسألة لها علاقة بمسألة أخرى إلا وسألت عن هذه العلاقة إذا استوقفتها، أو لم تتضح بين يديها.

فما أن سمعت السيدة عائشة من النبي ما سمعته، حتى انفتحت شهيتها للمعرفة

المتعلقة بمسألة أخرى لها بهذه المسألة صلة، وهذه المسألة الثانية قد تضمنتها الآية الكريمة، ومضمونها يخالف ما سمعته من رسول الله، أو ليس الله هو القائل: **"فسوف يحاسب حسابًا يسيرًا " ؟.**

فعرضت على النبي ﷺ ما وجدت.

وكأني بالنبي ﷺ قد استقبل ما وجدته السيدة عائشة بشيء من السرور البالغ، سببه هذه الفطنة التي توفرت لأم المؤمنين رضى الله عنهن جميعًا.

أما النبي فقد بين لها أن القيامة مشاهد ومواقف، وأن ما يحدث في موقف لا يحدث في غيره، فالجهة منفكة.

وأنا أحب أن أنقل لك هذه الحادثة من السنة على وجهها، وسأختار أن أنقلها لك عن الإمام البخاري بلفظة، مع العلم أنها قد رويت في غيره.

جاء في البخاري: [.. بالسند إلى ابن أبي مليكة أن عائشة زوج النبي ﷺ كانت لا تسمع شيئًا لا تعرفه إلا راجعت فيه حتى تعرفه، وأن النبي ﷺ قال: **" من حُوسب عُذِّب" قالت عائشة فقلت: أو ليس يقول الله تعالى: "فسوف يحاسب حسابًا يسيرًا " قالت: فقال: "إنما ذلك العَرْضُ، ولكن مَن نُوقِشَ الحساب يهلِكْ"].**

وأنت إذا نظرت في هذا الحديث بادي الرأي، ربما وجدت فيه ما يحملك على التوقف، ذلك أن ابن أبي مليكة لم يسمع من عائشة، وهي مشكلة إن تجاوزناها في مرويات الرواة، فإنه لا يجوز أن نتجاوزها عند البخاري.

وهذه المشكلة قد أدركها الإمام ابن حجر ولم يشأ أن يتجاوزها وإنما حققها ووقف على الصواب فيها.

فقد قال: [قوله: (أن عائشة) ظاهر أوله الإرسال، لأن ابن أبي مليكة تابعي لم يدرك مراجعة عائشة النبي ﷺ، لكن تبين وصله بعد في قوله: "قالت عائشة فقلت"].

وأنت واجد ما ذكرته لك في فتح الباري طبعة السلفية ج١ ص١٩٦ وما بعدها.

وأما العاميّ مع شيخه فتمثله واقعة أخرى جاءت على يد خطيب يخطب بين يدي النبي، فأتى في خطبته بضمير المثنى وهو يتحدث عن الله وعن رسوله، والنبي لم يشأ أن يُقرّه على ذلك، وقد لفت نظره إلى أن مثل هذا لا يجوز.

ولو أنك تأملت لوجدت أن هناك نصوصًا أخرى قد جمعت بين الله وبين رسوله.

والخروج من الإشكال أن نقول: إن الجمع بينهما في الكنايات جائز، وفي غير الكنايات لا يجوز.

وهذه هي الرواية التي تحكي هذه الواقعة.

جاء في مسلم بالسند إلى **[عدي بن حاتم؛ أن رجلاً خطب عند النبي ﷺ فقال: من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما فقد غوى، فقال رسول الله ﷺ: "بئس الخطيب أنت. قل: ومن يَعصِ الله ورسوله"].**

والمصنف يشير إلى جميع ما ذكرناه لك فيقول: **[قلت: وسؤال الطالب كما في الحديث (أو كما جاء في الحديث) أن عائشة كانت لا تسمع شيئًا لا تعرفه إلا راجعت فيه حتى تعرفه، وأن النبي ﷺ قال: "من حوسب عُذب".**

فقالت عائشة رَضِيَٱللَّهُعَنهَا: أو ليس يقول الله عز وجل: "فسوف يحاسب حسابًا يسيرًا" [الانشقاق/ ٨] ؟.

وإجابة العالم مثل قوله ﷺ في جوابها: " إنما ذلك العرضُ، ولكن من نُوقش الحساب يهلك".

وحقق النووي أنه ﷺ إنما عاب على الخطيب الذي قال: "ومن يعصهما" اختصارَه في محل التعليم، لا الجمع بالكناية، إذ قد وقع (أو ورد) كثيرًا.

والله سبحانه أعلم].

* * *

القاعدة الواحدة والثمانون

التعامل مع الخطاب في العقيدة

لا يُقْبَلُ في باب الاعتقاد، موهِمٌ ولا مُبْهَمٌ، ولا يُسَلَّم لأحد فيه ما وقع منه دون كلام فيه، بل يُردّ في نفسه (بما يصح ردُّ ظاهرة إليه، ثم إن حضر قائله تكلم معه في معناه وحكمه في نفسه) وذكرَه. وإنّ عُدِمَ، تأول بما يَرُدُّه لأصل الحق، إن وافق أصلاً شرعيًا في إطلاقه، وثبتت إمامة قائله، كما في رسالة ابن أبي زيد رحمه الله في مسألة الاستواء، وغيره.

وليس صوفيّ بأولى من فقيه، ولا فقيه بأولى من صوفي في ذلك ونحوه، بل الصوفي ربما كان أعذر لضيق العبارة عن مقاصده، وقَصْرِ ما تكلم فيه على نوعه، ورَوْمه التحقيق بإشارته.

فإن سُوِّغَ التأويل في أحدهما لزمه الآخر. وإن قيل: لا يُتَأَوَّل إلا كلام المعصوم، فتأويل الأئمة كلامَ مثلِهم، ناقضٌ له، إذْ هي مردودة عليهم، أو لكلٍ اجتهاده، إذ الخلاف في المسألة، موجود كلّ ذلك بَعْدَ رَدِّ ما لا يحتمل الحق بوجه. والله سبحانه وتعالى أعلم.

* * *

الشـــرح

- - - -

قلنا كثيرًا: إن الإنسان يجب عليه أن يلتفت إلى نعم الله عليه.

ومن نعم الله على الإنسان أنه علمه البيان: " **الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان**".

وهذا البيان آية من آيات الله في الإنسان، حيث إنه ما من فكرة أو معلومـــة أو معنىً من المعاني يستقر في قلب الإنسان، إلا وقد منح الله هذا الإنسان القدرة على التعبير عما يجد، بحيث يتمكن من نقله إلى غيره.

وليس هناك من وسيلة يعبر بها الإنسان عما يجد وينقله لغيره، إلا هذه اللغة أو ما يقوم مقامها. وهذه الوسيلة تؤدي عملها بطريقة عجيبة، كما وضحنا ذلك ســلفًا، وهى طريقة عجيبة ينقطع العجب دون الإحاطة بأسرارها، ودون إمكان محاكاتها، فكانت القدرة التي منحها الله للإنسان ومكنته من التعبير عما يجد في نفسه، تُـسمى آية من آيات الله، قال الله تعالى: "**ومن آياته خلق الـسموات والأرض واخـتلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين**" [الروم / ٢٢].

وأنا هنا ألفتك إلى أن اختلاف الألسنة باللغات ومخارج الحروف آية من آيــات الله، قد سلكها القرآن الكريم في سلك آيات انتظمت الأكوان وسنن الاجتماع.

وهذه الآية التي هي اللغة فيها ألفاظٌ ومفردات لها دلالات وصفية واصــطلاحية وعُرفية، وفيها جُمَل احتوت الأحكام التي هي نسبة المعاني للذوات.

والناس قد درجوا على الاعتماد على هذه الوسيلة يستعملون الألفاظ بــدلالاتها، ويستعملون الجمل بأحكامها.

أزمة عارضة:

ومع شدة وضوح هذه النعمة على الإنسان في عالم الاجتماع، فإنه لابــد مــن الإشارة إلى عقبة عارضة لنتعرف على كيفية التخلص منها، وهذه العقبة العارضة هي: أن مفردات اللغة نجد منها قسمًا محكم الدلالة، واضح الأداء على ما يرتبط به من المعاني، وهذا القسم من أقسام اللغة لا تعبٌ في التعامل معه ولا نــصب؛ إنــه محكم الدلالة وكفى، وهناك قسم آخر من أقسام اللغة – ألفاظها وتراكيبها- لا يكون

قطعي الدلالة على المقصود منه، إما لأن فيه إبهام، أم أنه مشتمل على إيهـام، أو لأنه مُشْكَل، وهذه كلها أمورٌ قد أشار إليها المصنف في بعـض قواعـده الـسابقة، ومنها أنه قال: **[وقوع الموهم والمبهَم والمُشْكَل في النصوص الـشرعية ميـزان العقول والأذهان والعقود]**.

وكاتب هذه السطور قد وقف بك عند هذه الألفـاظ لبيـان الإيهـام والإبهـام والإشكال حين جمعتنا بهذه الألفاظ المواقف، فانظرها إن شئت.

والقول العام في هذه الألفاظ التي أوقفناك على صفة كل واحدٍ منها، أنها عنـد استعمالها للدلالة على المراد منها، تحتاج إلى حِنكة وموهبة تحكم هذا التعامل.

لغة الخطاب في حلقات العلم ومجامع الحوار:

وبعد ما أوقفناك عليه من البيان، نقول: إن حلقات العلم ومجامع الحـوار، رأس أدواتها استعمالات اللغة، فما كان منها محكمًا فإنه لا يلفت النظر إليه، ولا يحتـاج إلى طول الوقوف عنده، أما ما كان منه مُوهِمًا أو مُبهما أو مُشكِّلاً، فـإن العلمـاء يلتفتون إليه بعناية إن أرادوا الدقة التي تحكم ما يَرْون أو يُرَوُّن. وكل مجـال مـن مجالات العلوم يعرف طريقه إلى التخلص من هذه العقبة الكأداء، وهم بما يعرفون يضمنون لعلومهم السلامة ما داموا قد أحكموا المنهج والتزموا بقواعده السليمة.

لغة الخطاب في مجال العقيدة:

أما في مجال العقيدة فإننا نرى جهابذة العلماء ينبهون على خطورة هذا المجال، خاصة إذا غزته الألفاظ الموهمة أو المبهمة أو المُشكلة.

وكاتب هذه الصفحات ينبه على أننا نتحدث هنا من خلال حلقات العلم ومجالات الحوار، حتى لا يظن ظان أننا نتحدث عن نصوص قد وردتْ في القرآن أو الـسنة من قبيل المشتبهات.

إن جهابذة العلوم الدينية يرفعون رايات التحذير على بوابة مجال العقيدة، تنبـه من أراد أن يتحدث في مجال العقيدة أيًا كان تخصصه، أن يحذر الموهم والمـبهم والمشكل من الكلام.

والمصنف يسلك نفسه مع هؤلاء الجهابذة الذين يحذرُّون أقوامهم مغبة اقتحـام

هذه الأنواع من الألفاظ وهم يتحدثون عن العقيدة.

قال: [لا يُقبل في باب الاعتقاد موهِم ولا مبهَم، ولا يُسلَّم لأحد فيه ما وقع منه دون كلام فيه].

طوق النجاة:

وأنت خبير يا صاحبي أن التحذير وحده لا يكفي لمنع الإنسان من الانزلاق إلى الخطر، مهما ارتفعت بالتحذير الأصوات، ومهما اشتمل التحذير على كثرة كـاثرة من العظات.

إن التحذير قد تعلو به الأصوات، وقد تزجر عن الوقوع في الخطأ أو الخطيئـة كثرة لا بأس بها من العظات، ومع ذلك فنحن نجد الكثيرين من العقلاء وممن دونهم في المرتبة يتحدثون في مجالات العلوم، وخاصة في مجال العقيدة، وهم يستعملون الموهم والمبهم والمشكل من الألفاظ.

ونحن هنا نتساءل: ما التصرف الرشيد الذي ينبغي علينا اتباعه والالتزام بـه، إذا نحن وجدنا أنفسنا وجهًا لوجه مع كلام بعض المنتسبين إلى العلم، يتحدث فـي العقيدة بألفاظٍ موهِمة أو مبهمة ؟.

والمصنف يؤكد – ونحن معه– أن المبدأ العام الذي يجب على كل أحد أن يلتزم به، هو أنه يجب أن نرد موهم الكلام أو مبهمه إلى ما ينبغي أن يُرَدّ إليه كل ظاهر مبهم أو موهِم.

ثم نحن بعد ذلك إما أن نكون قادرين على أن نلتقي بقائل هذا الكلام الموهِم أو المبهَم أو لا نكون.

فإن كنا قادرين على الالتقاء بقائل هذا الكلام، سألناه عن حقيقة المراد من قوله الصادر عنه، وذكرناه بالله، وبأصول العلم، وبخطر استعمال هذه الألفاظ في مجال العقيدة.

غير أن الأمر المُشكل يكون في غياب القائل، وعدم القـدرة علـى مـساءلته لخروجه من الساحة.

فهل هناك في هذه الحال من مَخرج ؟

نعم.

إننا نستطيع في هذه الحال أن نتعامل مع الكلام على أنه نصوص، ومن النصوص: المحكم والمتشابه، وما أمامنا الآن إنما هو من المتشابه لإبهامه وإيهامه، يجب رده إلى المحكم المنسجم مع الأصول التي يؤيدها العقل بعد أن أسس لها الدين.

ونحن نباشر هذا العمل في تخريج هذا الكلام الذي غاب صاحبه، ورده إلى المحكم والأصول بشرطين:

الشرط الأول: أن يكون هذا الكلام الصادر عن صاحبه يمكن أن يُرَد إلى أصل شرعي في إطلاقه.

والشرط الثاني: أن يكون قائله قد ثبتت بين الناس إمامته في مجال علمه الديني.

وهذا موقف قد اتخذه ابن أبي زيد رحمه الله فيما وقع بين يديه من نصوص الشريعة، من نحو قوله تعالى: " **الرحمن على العرش استوى**"، ومن غير نصوص الشريعة مما رُوِّى من كلام بعض الأئمة في الدين.

حكمٌ عام:

وهذا الذي ذكرناه من التأويل، ورد المتشابه إلى المحكم، يُعتبر حكمًا عامًّا ومسلكًا لا يتخلف تطبيقه على مأثورات عالم من العلماء، حتى ولو كان الذي انتسب إليه النصُّ صوفيًا زاهدًا قد بلغ في التصوف مداه.

بل إن الصوفي أولى بالوقوف عند كلامه إن كان موهِمًا أو مبهَمًا في مجال العقيدة، وأقول: إن الصوفي أولى بالوقوف عند كلامه، وهو قول يبرر له:

أولاً: ضيق العبارة اللغوية عن أن تترجم عن مقاصد الصوفي العالية.

وثانيًا: أن الصوفي يقصر ما يتكلم فيه على نوعه، فهم المرجع فيه.

وثالثًا: أنه بإشارته يروم التحقيق، بمعنى أنه يبغي أن يحقق ذلك في ذاته وفي ذات مريديه.

وفيما ذكرناه يقول المصنف: **[... بل يُرَدُّ في نفسه بما يصح رد ظاهره إليه، ثم إن حضر قائله تكلم معه في معناه وحكمه في نفسه وذكّره، وإن عُدِمَ، تأولَ بما يرده لأصل الحق إن وافق أصلاً شرعيًا في إطلاقه، وثبتت إمامة قائله، كما في**

رسالة ابن أبي زيد رحمه الله في مسألة الاستواء وغيره.

وليس صوفي بأولى من فقيه، ولا فقيه بأولى من صوفي في ذلك ونحوه، بل الصوفي ربما كان أعذر لضيق العبارة عن مقاصده، وقصر ما تكلم فيه على نوعه، ورَومِه التحقيق بإشارته.

فإن سُوِّغَ التأويل في أحدهما لزمه في الآخر].

سؤال مشروع وجواب محتوم:

أما المصنف فينهي كلامه في هذه القاعدة بهذا الاعتراض الذي افترضه، أو لعله انتهى إليه، وهو: أن هذا التأويل الذي أخضعنا كلام الأئمة له قد يثير شجناً، أو يطرح تساؤلاً، مؤداه: أن التأويل لا يكون إلا لكلام المعصوم، حيث لا نملك تخطئته، أما غيرُه فلا

ويجيب المصنف على هذا التساؤل بأنه غير وارد، إذ الواقع من إجماع جماعة العلماء أنهم قد قبلوه وفعّلوه.

قال الشيخ: [**وإن قيل: لا يُتَأول إلا كلام المعصوم، فتأويل الأئمة كلامَ مثلهم نافضٌ له، إذ هي مردودة عليهم، أو لكل اجتهاده، إذ الخلاف في المسألة موجود**].

تنبيه ننهي به المطاف:

ويعود الشيخ إلى التنبيه بشدة على ما اشترطه قريبًا في أثناء حديثه، وهو أننا إنما نلجأ إلى التأويل إذا وجدنا للتأويل مسوغاً من أصل شرعي نرد المبهّم أو المُوهم إليه، فإن لم نجد، فالأوفق الحكم بالخطأ: إن كان قائله لم يقصد إليه، والحكم بالخطيئة: إن قصد قائله إلى إشاعة ما فيه.

وفي ذلك يقول المصنف: [.. **كل ذلك بعد رد ما لا يحتمل الحق بوجه.**

والله سبحانه وتعالى أعلم].

* * *

القاعدة الثانية والثمانون

المنكر لحُكم ظهر له لا يعني إنكار مقابله

لا يجوز لأحد أن يتعدى ما انتهى إليه من العلم الصحيح بالوجه الواضح لما لا علم له به، "ولا تقف ما ليس لك به علم" [الإسراء/ ٣٦].

فالمنكر لعلم كالآخذ به، والمتعصب بالباطل كالمنكر لما هو به جاهل.

فقد أنكر موسى عليه السلام على الخضر عليه السلام، ولم يكن مُنكرًا في حق واحدٍ منهما، إذ كل على حكمه.

فلذلك قال شيخنا أبو العباس الحضرمي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بعد كلام ذكره: "والجاحد لمن يوحى إليه شيء من هذا الكلام وما يفهمه هو معذور، مسلَّم له حاله من باب الضعف والتقصير والسلامة، وهو مؤمن إيمانَ الخائفين. ومن يفهم شيئًا من ذلك فهو لقوة إيمانٍ معه، واتساع دوائره، ومشهده مشهد واسع، سواء كان معه نور أو ظلمة، بحسب ما في القلوب (أو القوالب) من الودائع الموضوعة، على أى صفة كانت، وهذا شيء معروف مفهوم.

انتهى.

* * *

الشــرح

- - - -

إن المصنف ينتقل بمهارة وحرفية مع الإشراق والنورانية بقارئه من حال إلى حال؛ بحيث لو جُمعت هذه الأحوال لتكونت منها بيئة مناسبة للتعليم والتربية على مناهج التربية المنضبطة، فشكرَ الله صنيعه وجزاه عن العلم خيرًا.

فكرة هذه القاعدة:

وفكرة هذه القاعدة قائمة على تقرير حقيقة وبذل نصيحة.

أما الحقيقة التي تريد أن تقررها هذه القاعدة فهي أن الإنسان يجب أن يعلم أنه ليس من الضروري إذا ما حكم اثنان في قضية من القضايا بحكمين مختلفين، أن يكون **أحدهما** خطأً، وأن يكون الثاني صوابًا، أو أن يكون أحدهما حقًا، وأن يكون **الثاني** باطلاً؛ إذ الأحكام ما هي إلا أشياء تُنْتَزع من مصادرها، ينتزعها خبير يملك أدواتِه، ثم يُوقعها على ما يراه مناسبًا من الوقائع المستحدثة.

وإذا كان هذا هو الحكم؛ فإن هذا الحكم نفسه يُعين عليه شيءٌ من طباع الإنسان، سواء في استخراجه من مصادره، أو في إسقاطه على الواقعة.

وأنت خبير بأن للإنسان ميولاً وعواطفًا تتبعها زفرات ونجوات، وقد تكون هذه الزفرات وتلك النجوات على هيئة أحكامٍ أو مُؤثرٍ في الأحكام.

وما لهذا الإنسان من طباع وأهواء وميول وزفرات ونجوات؛ فإن لغيره مثلما له.

غير أن المتغايرين قد تختلف عندهما المشارب التي يَنْزِع منها كلٌّ منهما، فتأتي الأحكام مختلفة ومعبرة عن طبيعة الحَكَمين كلٌّ بما يناسبه، ولا لومَ على أحدهما فيما أصدر من أحكام؛ إذ كل منهما صادق مع نفسه فيما أصدر من أحكام.

هذا هو تقرير الحقيقة الذي استهدفته فكرة هذه القاعدة.

أما النصيحة، فهي ما يتوجه به المصنف إلى كل مشتغل بالعلم، أو آخذ بطرف منه.

فعند المصنف كما هو عند غيره أن العاقل من البشر لو قد أخذ يمارس قضية من قضايا العلم بسيطة أو معقدة؛ فإنه يجب عليه أن يقف عند حدود ما يعلم، ليأخذ

الناس عنه وهم واثقون فيما أخذوه عنه، ولكي تكون نفسه عنده محل التقدير والتعظيم، ومحل الرضا عنها والثقة بها عندما يخلو إلى نفسه لمراجعة ما صدر عنها من مواقف، وما أصدرته من أحكام.

وتلك نصيحة غالية لو قد التفت إليها العقلاء وفعّلوها في حياتهم العملية.

قال المصنف في حزم حازم وتأكيد لا يحتمل الاستثناء: **[لا يجوز لأحد أن يتعدى ما انتهى إليه من العلم الصحيح بالوجه الواضح لما لا علم له به، "ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً " [الإسراء/٣٦].**

فالمنكر لعلم كالآخذ به، والمتعصب بالباطل كالمنكر لما هو به جاهل].

أرأيت إلى هذا المصنف وقد سوى بين أمرين لم يجد بينهما فرقًا من حيث النتيجة العملية.

أحدهما: رجلان اختلفا في الحكم على حدث، فقال فيه أحدهما بحكم، وقال الآخر بغيره. كل على حسب ما ظهر له.

والحدث قد اتسع صدره للحُكمين جميعًا مع اختلاف الجهة والاعتبار.

وثانيهما: رجلان تعصب أحدهما لموقف من المواقف فقال فيه بحكم، وثانيهما وقف على طرفٍ مخالف.

والمصنف لا يرى فرقًا بين هذين الموقفين من حيث النتيجة العملية، ألا تراه يقول: **[فالمنكر لعلم كالآخذ به، والمتعصب بالباطل كالمنكر لما هو به جاهل].**

شاهدٌ من القرآن:

والقرآن الكريم كتاب جامع لم يفرط في شيء.

وفيما نحن بصدده نجد في قصة موسى عليه السلام أصلاً لكل ما ذكرناه أو ذكره المصنف، فموسى عليه السلام قد التقى بالخضر على ما وجهه ربه للالتقاء به، وقد طلب موسى إلى الخضر بعد أن تعارفا فيما بينهما أن يصحبه ليتعلم منه من هذه العلوم التي منّ الله عليه بها، والخضر يعرف من طباع الإنسان ما يعرف موسى عليه السلام، وفي طبع الإنسان وفطرته التي خلقه الله عليها أنه لا يصبر على مخالفٍ لهذه الفطرة وتلك الطباع، مخالفة لا يجد لها تبريرًا عنده.

وفي قواعد التعلم والتعليم، أن المتعلم لا يجوز له أن يستعجل النتائج والوقوف على حقيقتها؛ إذ قد يضر هذا الاستعجال بمنهج التربية.

وقَبِلَ الخضرُ طلب موسى منه، ولم يمتنع من أن يلبي له رغبته التي رغب بها إليه، ولكن على شرط التعليم وقاعدة التربية "لا تسألني عن شيء حتى أحدث لك منه ذكرًا "

ومن خلال ثلاث وقائع لم يصبر موسى على القضاء فيها من الخضر، انتهت الصحبة.

فهذه سفينة يستعملها أصحابها في جلب الرزق، والخضر يخرقها.

وهذا غلام يَعمد إليه الخضر ويقتله.

وهذا جدار يريد أن ينقضّ فيقيمه الخضر ويعيد إليه تماسكه، فهو في قريةٍ لجأ إليها موسى والخضر واستطعما أهلها فأبوا أن يضيفوهما.

وموسى عليه السلام لم يقتنع بخرق السفينة، إذ لا مبرر لهذا العمل.

ولم يقتنع بقتل الغلام ؛ إذ هو إزهاق نفسٍ بغير مسوغ.

وهو لم يقتنع بالعمل في إقامة جدار في مدينة أبَى سكانها أن يضيفوهما، ولو شاء لأخذ على هذا العمل أجرًا.

أحكام ثلاثة ارتبط كل واحدٍ منها بحدثه وموقفه، وعند الخضر أحكام ثلاثة ترتبط بذات الأحداث وبنفس المواقف، ولكنها مختلفة.

وأنت ترى أن موسى لم يخطئ في حكمه، ولم يخطئ الخضر كذلك فيما حكم به ونفذه وحيًا من ربه.

فجاءت هذه القصة إذًا وما اشتملت عليه مؤكدةً لما ذكره المصنف، من تقرير اشتملت عليه القاعدة التي نحن بصددها.

ألا ترى أن المصنف قد لاذ بقصة موسى والخضر عليهما السلام، ليحملك على تصديق ما قرره بين يديك.

قال: [فقد أنكر موسى عليه السلام على الخضر عليه السلام، ولم يكن مُنكرًا في حق واحد منهما، إذ كل على حكمه].

شيخ يؤازر مريده:

وإنها لرغبة من المصنف صادقة في أن يوفر لكلامه قدرًا غير قليل من راحة البال عند الذين يستقبلون كلامه، فبعد أن لاذ بالقرآن الكريم يؤكد ما ذكره، كأنه استشعر أن اللذين لاذ بهما هما نبيان على رأى، ونبي وأحد الصالحين الكبار على رأى آخر، وفي جميع الأحوال، فموسى من أولي العزم من الرسل.

والقصة في القرآن – على أي وجه فهمناها- إنما تعبر عن سعة المسافة بين المتميزين من البشر، وبين سائر بني الإنسان.

من أجل ذلك أراد المصنف أن يُلجئه الله إلى شيخ يشد به عضده، فوقع اختياره على أستاذه الذي ارتبط به في مصر فترة طويلة من الزمان، والذي لم تنقطع بينهما المراسلات كلما فرقت بينهما المسافات.

وأنا قد صارحتك بذلك كله في هذا الكتاب الذي اعتبرناه مقدمة لشرح هذه القواعد، وأفردناه باسم يخصه، وهو: "**الشيخ أحمد زروق سيرة ومسيرة** ".

وأنا لا أجد بأسًا في أن أذكرك هنا بهذا الشيخ الذي لجأ إليه المصنف ليشد الله به عضده.

أما هذا الشيخ فهو: أحمد بن عقبة الحضرمي، أبو العباس، عالم زاهد، أخذ عنه الأكابر، وهو شيخ المصنف الشيخ أحمد زروق الذي كان به انتفاعه،... مولده رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ببلاد "حضرموت"، وقدم مصر فاستوطنها، وأخذ العهد بها على شيخه ومربيه الشريف أبي السادات يحيي القادري بن وفا، وفتح الله عليه فأقبلت الناس إليه وتبركوا بالجلوس بين يديه، وقد جعل الشيخ زروق خاتمة الكتاب قطعة من أجمع وصايا شيخه أبو العباس.

توفى رحمه الله سنة ٨٩٥هـ، ودفن بالقرافة الشاذلية الكبرى.

لجأ المصنف بعد الله إلى شيخه لينقل عنه في هذا المجال أقواله ومأثوراته التي سمعها منه، ونُقشت في صدره، كما نقشت في كناشه.

قال: **[فلذلك قال شيخنا أبو العباس الحضرمي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بعد كلام ذكره: والجاحد لمن يوحي إليه شيء من هذا الكلام وما يفهمه هو معذور، مسلِّم له حاله من باب الضعف والتقصير والسلامة، وهو مؤمن إيمان الخائفين.**

ومن يفهم شيئًا من ذلك فهو لقوة إيمان معه، واتساع دوائره، ومشهده مشهد واسع، سواء كان معه نور أو ظلمة، بحسب ما في القلوب (أو القوالب) من الودائع الموضوعة، على أي صفة كانت، وهذا شيء معروف مفهوم، انتهى].

* * *

القاعدة الثالثة والثمانون

الأحكام القضائية لا تغير في مكونات الشخصية ولوازمها

ثبوت المزية لا يقتضي رفع الأحكام، ولزوم الأحكام الشرعية لا يرفع خصوصية المزية، فمن ثم من ثبت عليه حق أو لزمه حدٌّ وُقِّع عليه، مع حفظ حرمته الإيمانية أصلاً، فلا ينتهك عرضه إلا بحقه، على قدر الحق المسوغ له.

وإن ثبتت مزيةٌ دينية، لم تُرفع إلا بموجب رفعها، فالولي ولي وإن أتى (بما يوجب) حدًّا أو أقيم عليه، ما لم يخرج لحد الفسق بإصرار وإدمان ينفي ظاهر الحكم عنه بالولاية، " فلا نلعنه فإنه يحب الله ورسوله"، "ولو سرقت فاطمة بنت محمد، لقطعت يدها" وقد أعاذها الله من ذلك، "ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله" [النور/٢].

فمن ثم أفتى الشبلي بقتل الحسين الحلاج، والجريري بضربة وإطالة سجنه، وقال هو في نفسه: " ما على المسلمين أهم من قتلي" نصحا للدين من دعاوي الزندقة (أو الزنادقة)، لا إقرارًا على نفسه وإعانة على قتله، لما علم براءته من حقيقته.

والله أعلم.

* * *

الشـــرح

- - - -

من بركات النظر في سنة رسول الله أن الله يطلعك من خلالها على أمـــورٍ لـــم تكن تُطرح في عهد رسول الله ﷺ، بل هي إلى زمان رسول الله ربمـــا لـــم تكـــن الإنسانية لها بأمثالها عهد.

وأنت لا تدري حين تغمرك هذه البركات في أي سلْك تسلك هذه الأشياء التـــي منّ الله عليك بها، ففقهتها عن رسول الله ﷺ هل نسلكها في سلك هذه المعجـــزات التشريعية التي أحاطت بشريعة هذا الدين، فجاءت شريعة، متكاملة لا نقـــص فيهـــا ولا حرج يتسلل إلى المكلفين بسببها ؟. أم نحن نسلكها في سلك هذه القضايا التـــي جرت على يد رسول الله ﷺ وهي تُحسب من باب الاستباق الحضاري، بمعنى أن رسول الله قد تهيأ له بسبب ما أتاه الله من حكمة أن يفطن إلى أشياء في زمانه، لـــم يلتفت إليها الناس إلا بعد أن مرت سنون بل قرون جاءت كلها بعد عصر المبعث؟.

وفي جميع الأحوال فإن هذه الأشياء على كل اعتبار تُحسب للنبي فـــي ميـــزان التقدير، كما تحسب له في مميزات العظمة وعناصر الكمال.

العلاقة بين ملاحقة الأحكام القضائية ومكونات الشخصية:

ومن المأثورات عن النبي ﷺ أنه حدَّث قومه بتصريح واضح الدلالة، ألقاه في سمع التاريخ ليظهره التاريخ منسوبًا إليه في كل عصر وفي كل زمان: أن الإنسان يمكن أن يقف بين يدي القاضي مُتهمًا في قضية ما، ثم يُطلب إليه أن يـــدافع عـــن نفسه في وجه خصمه، فلم يستطع أن يفعل، فلا يكون أمام قاضي الـــشريعة إلا أن يحكم عليه بما تقضيه الشريعة من عقوبة.

إلى هنا نجد النبي ﷺ يفصّل القول تفصيلاً يشبه الاستدراك؛ إذ المرء قد يختلط عليه الأمر؛ فيربط بين الأحكام وبين مكونات الشخصية؛ فيقول مثلاً: إن فلانًا هـــذا الذي حُكم عليه كانت له من عناصر الشخصية عناصر ومميزات تميزه بين الناس، لكنه قد وقف بين يدي القاضي وحكم القاضي عليه بما هو أهله، أو على الأقل بمـــا تقتضيه الشريعة، وهو لو قد كان بريئًا لاستطاع أن يدفع التهمة عن نفسه، أمَا أنـــه وقد عجز عن دفع التهمة عن نفسه؛ فإنه بسبب ذلك قد حُكم عليه، وذهب هذا الحكم

بجميع ما له من مكارم، وما عرفه الناس به من أخلاق رفعت مكانته في أعينهم.

والنبي الذي يبلغ عن ربه حين أدرك أن هذا الفهم الخاطئ من الممكن أن يتسلل لأذهان البشر، أعلن في أعقاب واقعة حكم فيها بمقتضى البينة، أعلن النبي ﷺ أنه لا ارتباط بين الحكم وبين ما للمحكوم عليه أو. له من مكونات للشخصية؛ فالمرء قد يتقدم إلى القضاء يتهم غيره في غير حق، مستقلاً أنه ألحن بحجته، ومستغلاً أنه يفهم أركان الجريمة وكيف يكيفها ويُلبسها لغيره زورًا وبهتانًا، دون أن يملك المدَّعي عليه من ذلك شيء، والقاضي ما عليه إلا أن يدور مع ظاهر البينة حيث تدور، فيأتي حكمه موافقًا لهذه البينة الملفقة. فهل يجوز والحال كما ترى أن يقول قائل: إن هذا الإنسان الذي حُكم له طبقًا لتميزه قد أصبح على درجة من الكمال تفوق ما كان عليها ؟ وهل يمكن أن يقول قائل: إن هذا الإنسان الذي حُكم عليه زورًا لنقص قدرته على رد البينة، إنه قد فقد قسطًا كبيرًا من مميزات شخصيته بسبب هذا الحكم القضائي ؟.

إن النبي ﷺ ينادي في أمته، بأنه هو -وهو نبي- قد يقضي بين اثنين أحدهما ألحن بحجته من الآخر، والحق ليس معه ولا له، والنبي يقضي له بسبب نصاعة حجته لا بسبب واقعيتها.

ويؤكد النبي أنه إذا حكم لإنسان على هذا النحو؛ فإنه بحكمه هذا قد أقطعه قطعة من جهنم.

وهذا المبدأ الذي أرساه رسول الله قد نسج المصنف على منواله حيث قال: **[ثبوت المزية لا يقتضي رفع الأحكام ولزوم الأحكام الشرعية لا يرفع خصوصية المزية، فمن ثم من ثبت عليه حق أو لزمه حدٌ وُقِّع عليه، مع حفظ حرمته الإيمانية أصلاً، فلا يُنتهك عِرضه إلا بحقه على قدر الحق المسوِّغ له].**

من العام إلى الخاص:

وبعد هذا الكلام النظري نتوجه بالحديث إلى مجال التصوف ومرتبة الولاية.

وأنت عليمٌ يا صاحبي بأن الولاية صفة ومرتبة، يتصف بها جماعة من الناس لهم ظاهر من السلوك، وباطن من التوجه والاعتقاد، أضف إلى ذلك أنهم أناس غير معصومين تتأتى منهم الخطيئة كما يتأتى منهم الخطأ.

ونحن نفترض أن وليًا من الأولياء قد انزلق إلى خطيئة أو خطأ، يؤدي أحدهما به إلى عقوبة من تعزير أو حدٌ ثبتت عليه ببينة أو إقرار، ولنفترض أن هذه العقوبة قد نُفذت فيه بالفعل، فعُزر أو أُقيم الحد عليه، فهل يعدٌ بما ثبت عليه وعوقب بسببه قد فقد مرتبته الدينية التي هي الولاية ؟.

إن جمهور العلماء الذين يفهمون في سنة رسول الله بعد أن فقهوا من كتاب الله عز وجل، يرون أن وقوع الإنسان في الخطأ أو الخطيئة، وأن إنزال العقوبة به لا يرفعان عنه هذه الصفة الدينية بحالٍ من الأحوال، إلا إذا غلبت عليه جريمته، فمارسها إدمانًا بعد أن كان مصرًا على تعاطيها في كل مرة، إلى أن اشتهر بين الناس بصفة الفسق.

في هذه الحالة فقط تسقط مرتبته الدينية.

أما فيما عدا ذلك فإنه محتفظ بمرتبته الدينية بحفظ الشرع لها عليه.

ففي الأثر كما أخرج البزار في مسنده (٢٦٩) أننا لا نلعنه لأنه يحب الله ورسوله.

وفي الأثر أيضًا من حديث طويل أخرجه البخاري (٣٢٨٨) ومسلم (١٦٨٨) وفيه: " **لو أن فاطمة بنت محمد سرقت (أعاذها الله من ذلك) لقطع محمد يدها** ".

وفي القرآن الكريم حديث عن الزانية والزاني وتقرير عذابهما حدًّا دون الإشارة إلى إسقاط مرتبتهما الدينية: "**الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين" [النور/٢].**

والمصنف يختصر هذا الكلام في عبارة دالة على المقصود فيقول: **[وإن ثبتت مزية دينية، لم تُرفع إلا بموجب رفعها، فالولي وليٌّ وإن أتى بما يوجب حدًّا أو أُقيم عليه، ما لم يخرج لحد الفسق بإصرار وإدمان ينفي ظاهر الحكم عنه بالولاية، "فلا نلعنه فإنه يحب الله ورسوله"، "ولو سرقت فاطمة بنت محمد، لقطعت يدها"، وقد أعاذها الله من ذلك، "ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله" [النور/٢].**

من واقع التاريخ:

ولننتقل الآن بك يا صاحبي من النظر إلى التطبيق، ومن التأمل المحلق إلى

الواقع المحسوس، ومن إيراد القضايا بدليلها إلى الأمثلة من التاريخ.

فهذا **الحسين الحلاج ت / ٣٠٩هـ**، وهو: الحسين بن منصور بن محمد، أبو عبد الله الفارسي البيضاوي الصوفي، نشأ الحسين بتُستر فصحب سهل بن عبد الله التستري، وصحب ببغداد الجنيد، وأبا الحسين النوري، تبرأ منه الصوفية والمشايخ والعلماء من سوء سيرته ومروقه، ومنهم من نسبه إلى الحلول.

هذا الحسين الحلاج قد تناثر من فمه أنه قال عن نفسه: ما في الجبة إلا الله.

وأمثال ذلك كثير، فقدموه للقضاء، فشهد على نفسه وعلى أمته، وعلى المسئولين عن تنفيذ الشريعة قائلاً: ما على الأمة من هم في شأني إن هم قد حكموا عليّ بالقتل حدًّا، فلو كنت مكانهم وسُئلت في مثل قضيتي لحكمت بما حكموا به.

ولك أن تعلم يا صاحبي أن هذا ليس من الحلاج إقرارًا على نفسه، وإنما هو إعذار وتبريئ لمن حكموا عليه بالموت، إذ الحكم مرتبط بصريح القول دون أن يكون القاضي مكلَّفًا بالتأويل.

وما قاله الحلاج أيضًا فيه ذبٌّ عن الشريعة أن يغبر في وجهها الزنادقة فينالوها بسوء، مستندين إلى ما قال الحلاج، وإلا فإن الحلاج بصير بنفسه، عليم بأنه لم يقصد إلى ظاهر القول من حديثه، ولكنهم القوم تضيق عباراتهم أن تحيط بمعاني إشاراتهم. وإذا كان الحلاج لم يعذر نفسه، فإن كبراء القوم لم يبحثوا له عن المعاذير التي تعفيه من الحد؛ فهذا الجريري قد أفتى بضربه وإطالة سجنه لعزله عن الناس بعد تعزيره، وهذا الشبلي قد أفتى بقتله.

وهو ما أشار إليه المصنف: **[فمن ثم أفتى الشبلي بقتل الحسين الحلاج، والجريري بضربه وإطالة سجنه، وقال هو في نفسه: "ما على المسلمين أهم من قتلي" نصحًا للدين من دعاوي الزندقة (أو الزنادقة)، لا إقرارًا على نفسه وإعانة على قتله، لما علم براءته من حقيقته، والله سبحانه أعلم].**

* * *

القاعدة الرابعة والثمانون

الحكم على المبهمات بين التوقف والقطع

تحقق العلم (أو الحكم) بالمزية لا يبيح السكوت عند تعين الحق إلا عند العلم بحقيقة ما عليه الفاعل من غير شك.

ثم إن وقع إنكارٌ فليس بقادح في واحد منهما، إذ كلٌّ على علمٍ علمه الله إياه، كما قال الخضر لموسى عليهما السلام في أول أمرهما.

وسكوت الثالث لأن الحكم لغيره مع عدم تعيين الموجب لدخوله من إقامة حدٍّ أو غيره، مع احتمال التأويل لما وقع منه أن يكون قد أبيح لعلته التي أبداها في آخر أمره.

فلو أتى بأمر لا يُباح بوجه فلا تأويل إلا عصيانه أو فسقه.

وما لا يباح بوجه هو اللواط، أو الزنا بِمُعَيَّنةٍ، أو إدمان شرب خمر ونحوه، لا قتل. وأخذ مالٍ ونحوه مما له وجه في الإباحة عند حصول شرطه.

وإنما التوقف عند الاحتمال ظنًا، ولا توقف في الحكم الظاهر عند تعينه (أو تعيينه) بوجه صحيح، والله أعلم.

* * *

الشـــرح

من مزايا كل نظام أن يكون دائرًا على محور العدالة، لا تقترب من إنسانٍ لمزية فيه، ولا تتحاملُ على إنسانٍ لصفة قد يظن الظانون أنها تُبعده أو تُقصيه.

والشريعة الإسلامية على القمة من هذا التصور، فالكل أمام أحكامها سواء.

بين المزية والحكم:

فنحن إذا تساءلنا أمام الشريعة عن المتهم يكون بين يدي القاضي أو الحاكم، هل تكون لمزيته اعتبار مؤثر على الحكم أم. لا ؟

وفي الإجابة على هذا السؤال يقول المصنف: **[تحقق العلم أو الحكم بالمزية لا يبيح السكوت عند تعين الحق إلا عند العلم بحقيقة ما عليه الفاعل من غير شك].**

وهذا كلام يُعبِّر عن واقع الشريعة، فالمزية عند المتميز بها لا يبيـــح الـــسكوت عند تعين الحق، وإنما لابد من مواجهة من لزمه به من غير اعتبار لتميـــزه، فمـــا كان تميزه يومًا ليقوم شافعًا في وجه الحق على ما علمت في القاعدة سالفة الـــذكر، وقد أيدته الأدلة وشهد له واقع المسلمين.

غير أن هناك استثناء واحد يراه المصنف، وهو: العلم بحقيقة ما عليه الفاعـــل من غير شك فيه.

وهو أمرٌ ظاهرٌ لا سترة به.

اختلاف غير ملزم:

ونحن هنا قد نتصور رجلين أمام حدثٍ بعينه، كلٌّ يرى فيه حكمًا، وموضـــوع الحدث يحتمل هذا وذاك، وكل من الرجلين يرى الحق فيما حكم به، على نحو مـــا حدث مع موسى والخضر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في أول أمرهما.

فأنت على وعى بقصة موسى والخضر عليهما السلام ؛ حيث التقيا على ساحل البحر، واطمأن موسى إلى الخضر عبدًا صالحًا، أو نبيًّا مُكرمًـــا، وأخبـــر موســـى برغبته في تلقي العلم عنه، وأرشده الخضر بأن لن يستطيع معه صبرًا، وما هو إلا وقت قليل حتى انتهى الحديث بينهما إلى هذه الحقيقة المقررة، وهـــى: أن الله عـــز

وجل يمنح من يشاء ما يشاء من العلم، فقد يعطي عبدًا ما لا يعطيه لغيره، والرجلان لم يختلفا حول هذه الحقيقة، ولكنهما اختلفا عمليًا حينما اقتربا من التطبيق الواقعي، فالرجلان حين ركبا السفينة المملوكة لغيرهما بغير جعل، عمد الخضر إلى أحد ألواح السفينة فانتزعه منها، فرأى موسى في هذا الفعل شناعة وإنكارًا للجميل، فذكر الخضر بشرط الصحبة، واعتذر موسى بنسيانه.

وفي حادثة تالية مر موسى والخضر بغلمانٍ يلعبون فاقتلع الخضر بيده رأس أحد الغلمان، ولم تتحمل مشاعر موسى هذا الفعل، وحين عاتبه الخضر قال له: إن سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني، حيث إنك تكون قد بلغت من أمري عذرًا.

وفي حادثة ثالثة مر الرجلان بقرية استطعما أهلها فأبوا أن يضيفوهما، غير أن الخضر قد رأى جدارًا يريد أن ينقض فأقامه بيده، فرأى موسى أنه يملك من المبررات والحيثيات ما يحمله على أن يترك الجدار ينقض كما يريد، ليتحمل أهل القرية تبعات رده إلى طبيعته.

وهنا كانت نهاية صحبة الرجلين.

وعلى الخضر أن يكشف عن أحكامه المتعلقة بالمواقف الثلاثة، وهي أحكام محل وحي الله للخضر، وهو علم لم يحط موسى به خُبْرًا.

وهذه القصة الطويلة قد اجتزأ منها المصنف ما تحتمله الإشارة.

والخبر بطوله في البخاري وغيره، ونحن نورده على وجهه.

أخرج البخاري بسنده إلى سعيد بن جبير قال: **[قلت لابن عباس إنّ نوفا البكاليّ يزعم أن موسى ليس بموسى بني إسرائيل، إنما هو موسى آخر، فقال: كذب عدو الله، حدثنا أبيّ بن كعب عن النبي ﷺ: " قام موسى النبي خطيبًا في بني إسرائيل، فسئل: أي الناس أعلم ؟ فقال: أنا أعلم. فعتب الله عليه إذ لم يَرُدَّ العلم إليه، أوحى الله إليه أن عبدًا من عبادي بمجمع البحرين هو أعلم منك. قال: يا رب وكيف به ؟ فقيل له: احمل حوتًا في مكْتل، فإذا افتقدتَهُ فهو ثم. فانطلق وانطلق بفتاه يُوشَع بن نون، وحملا حوتًا في مِكْتل، حتى كانا عند الصخرة وضعا رءوسهما وناما، فانسل الحوت من المكتل فاتخذ سبيله في البحر سَرَبًا، وكان لموسى وفتاه عَجَبًا. فانطلقا بقية ليلتهما ويومهما، فلما أصبح قال موسى لفتاه: آتنا غداءنا، لقد لقينا**

من سفرنا هذا نصبا. ولم يجد موسى مسًّا من النصب حتى جاوز المكان الذي أمر به. فقال له فتاه: أرأيت إذ أوينا إلى الصخرة فإنّي نسيت الحوت. قال موسى: ذلك ما كنا نبغي. فارتدا على آثارهما قصصًا، فلما انتهيا إلى الصخرة إذا رجل مُسَجًّى بثوب – أو قال: تَسَجَّى بثوبه – فسلم موسى، فقال الخضر: وأنّى بأرضك السلام ؟ فقال: أنا موسى. فقال: موسى بن إسرائيل ؟ قال: نعم. قال: هل أتبعك على أن تعلمني مما علمت رشدًا. قال: إنك لن تستطيع مَعِيَ صبرا. يا موسى إني على علمٍ من علم الله علّمنيه لا تعلمه أنت، وأنت على علم علَّمَكَهُ لا أعلمُه. قال: ستجدني إن شاء الله صابرًا ولا أعصي لك أمرًا، فانطلقا يمشيان على ساحل البحر ليس لهما سفينة، فمرَّت بهما سفينة، فكلموهم أن يحملوهما، فعرف الخضر فحملوهما بغير نولٍ. فجاء عصفور فوقع على جَرْف السفينة، فنقر نقرة أو نقرتين في البحر، فقال الخضر: يا موسى، ما نَقَص علمي وعلمك من علم الله إلا كنقرة هذا العصفور في البحر، فعمد الخضر إلى لوح من ألواح السفينة فنزعه. فقال موسى: قوم حملونا بغير نولٍ عمدت إلى سفينتهم فخرقتها لتغرق أهلها. قال: ألم أقل لك إنك لن تستطيع معي صبرًا. قال: لا تؤاخذني بما نسيت. فكانت الأولى من موسى نسيانًا. فانطلقا، فإذا غلام يلعب مع الغلمان، فأخذ الخضر برأسه من أعلاه فاقتلع رأسه بيده. فقال موسى: أقتلت نفسًا زكية بغير نفس ؟ قال: ألم أقل لك إنك لن تستطيع معيَ صبرًا ؟ قال ابن عيينة: هذا أوكد فانطلقا حتى إذا أتيا أهل قرية استطعما أهلها فأبوا أن يضيفوهما، فوجدا فيها جدارًا يريد أن ينقضَّ فأقامه، قام الخضر بيده فأقامه. فقال له موسى: لو شئت لاتخذتا عليه أجرًا. قال: هذا فراق بيني وبينك. قال النبي ﷺ: "يرحم الله موسى، لوددنا لو صبر حتى يقصُّ علينا من أمرهما "

ومن هذا الخبر استقى المصنف ما يريد أن يقوله لنا أو بعضه. قال: [ثم إن وقع إنكار فليس بقادح في واحد منهما، إذ كل على علم علمه الله إياه، كما قال الخضر لموسى عليهما السلام في أول أمرهما].

الثالث الغائب:

جرى الحوار بين موسى عليه السلام والخضر في أول الأمر وآخره.

وانتهت الصحبة بين موسى والخضر حين نسي موسى عهد الصحبة أولاً، ولم يصبر على الأحداث التي لقيتهما ثانيًا.

ولم تنته الصحبة في فراغ من الأمر، لأن موسى عليه السلام أعلن حكمه على كل حدث رأى ظاهره من الخضر، ولأن الخضر عليه السلام لم ينه هذه الصحبة إلا بعد أن بين حكمه على كل حدث باشره على ما أوحى الله إليه به.

تكلم الرجلان فأبان كل واحدٍ منهما عن موقفه، وسكت ثالثهم وهو فتى موسى عليه السلام الذي اصطحبه وخرج معه على فرض أنه أكمل معهما الرحلة.

ونحن نتساءل عن هذا الثالث لماذا لم يتكلم ؟.

ولعل المصنف يرى أن الثالث لم يتكلم:

أولاً: لأنه ليس مؤهلاً للحكم في هذه القضايا بين عملاقين، كل منهما قد أتاه ربه من لدنه علمًا.

وثانيًا: أن الموقف هنا ليس موقف الشهادة التي لم تكتمل أركانها في هذا الموقف، حتى يقوم الفتى بتأديتها؛ إذ الموقف أسمى من أن يتمكن الفتى من تحمل الشهادة فيه، وهو أبعد في نفس الوقت من أن نتصور الفتى وقد لزمه الأداء.

وثالثًا: أن الفتى في هذا الموقف ليس مؤهلاً للتأويل، لو افترضنا جدلاً أنه قد لزمه أن يتكلم ليؤول لموسى ما فعل الخضر.

وهذا كله وكثير غيره إنما يترتب على احتمال أن يكون الفتى ثالثًا مع موسى والخضر قد صحبهما في مسيرتهما، وهو أمرٌ غير مقطوع به.

حكم التأويل في موقف الإنكار:

ودعنا نخرج من إطار هذا المثال الذي ذكره المصنف، لنتحدث في نطاق عموم القضية التي يثيرها هذا التساؤل: ماذا لو أتى إنسان له مزية ما، وخاصية ترقى بدرجته بفعل أنكره عليه غيره ؟

وقد سبق للمصنف هنا أن هذا الفعل محل الإنكار يُعرِّض صاحبه إلى إنزال حكم الشريعة به، لا ترفع مزيته عنه هذا الحكم، ولا يبطل هذا الحكم خاصيته ومزيته إن هو وُقِّع عليه، طالما لم يُدمِنْ هذا الخطأ الذي هو سبب نزول الحكم به، بحيث يجر عليه وصف الفسق.

كما بين المصنف أن الواقعة إن تحملت حكمين مختلفين كلاهما صواب من وجه، ولم يتبين الحال، فإنه لا يلحق المتجادلين فيه بأسٌ يبطل نظر الواحد منهما: إذ الله قد يمنح كل واحدٍ من المتجادلين علمًا لا يمنحه للآخر.

إلى هنا وقد ظهر ما يريده المصنف من خلال هذه القاعدة.

ولكن يبقى تساؤل نحتاج إلى إيراده هنا، ومحاولة الإجابة عنه.

وهذا التساؤل هو: هل بإمكاننا إذا رأينا صاحب مزية قد جانف إثمًا في الظاهر أن نتأول له لنبرئ ساحته ؟

والمصنف هنا يحزم أمره في عبارة قاطعة، فيقول ما مثاله: إن الأحداث مع أحكامها التي تلحقها وترتبط بها على قسمين:

أما **أحدهما**: فهو هذا القسم الذي لا يحتمل التأويل؛ إذ لا مخرج له في بابه، ولا مصرف له في أبواب الفقه ولا على ألسنة الفقهاء.

ومن هذا الصنف: أن يزني الرجل بامرأة بعينها، محددة الاسم والصفة والذات.

ومن هذا الصنف: شرب الخمر في غير ضرورة ملجئة، ومن هذا الصنف إتيان الرجل الرجل فيما يُعرف اصطلاحًا باسم - اللواط- وغير ذلك من النظائر والأشباه.

وأما **ثانيًا**: فهو هذا القسم الذي يمكن أن نُخرجه على الاحتمال الذي يرفع الجريمة عن كاهل من جانفها.

ومن هذا الصنف: القتل؛ إذ قد يكون القتل قد وقع على إنسان لم يرتكب جريمة يستحق بها أن يقتل، ولكنه في نفس الوقت قد يكون قتلٌ لنفس مهدرة الدم، كالزاني المحصن، أو من سبق له القتل، أو أن يكون قد ارتكب فعلاً من أفعال الحرابة وأهدر الحاكم دمه.... الخ.

ومن هذا الصنف: أخذ مال الغير؛ إذ الآخذ قد يستولي على مال الغير بغير حق، فيستوجب الحد، إن كان سرقة، أو كان حرابة، أو غيرهما، وقد يكون الذي استولى على مال الغير يكون له فيه حق يُسقِط الحد، أو يسقط المساءلة على العموم: كالمال العام، أو استرداد مال من شخص قد سلبه منه قبل ذلك.

وأنت إذا نظرت في هذين القسمين اللذين ضربنا لهم الأمثال، فإنك ستجد أن

أحدهما: لا يقبل التأويل أو النظر فيه لصرف ارتباط الجريمة به، وأما **ثانيهما:** فإنه يقبل التأويل والاعتذار عن المتهم لمخرجٍ من مخارجه.

فإذا ما غُمَّ الأمر على الناظرِ في هذه المخالفات يجب التوقف في الحكم، وحفظ القضية.

فإذا ما كان الأمر ظاهرًا غاية الظهور، وجب الحكم القطعي على المخالف، والترفع عن البحث له عن مخرج.

والمصنف يجمل هذا كله إجمالاً فيقول: **[وسكوت الثالث لأن الحكم لغيره مع عدم تعين الموجب لدخوله من إقامة حد أو غيره مع احتمال التأويل لما وقع منه أن يكون قد أبيح لعلته التي أبداها في آخر أمره.**

فلو أتى بأمرٍ لا يباح بوجه فلا تأويل إلا عصيانه أو فسقه.

وما لا يباح بوجهٍ هو اللواط، أو الزنا بمُعيَّنة، أو إدمان شرب خمر ونحوه لا قتل، وأخذ مال ونحوه مما له وجه في الإباحة عند حصول شرطه.

وإنما التوقف عند الاحتمال ظنًا، ولا توقف في الحكم الظاهر عند تعيينه (أو تعينه) بوجه صحيح، والله أعلم].

* * *

القاعدة الخامسة والثمانون

بين الحكم والتوقف في حالات الاشتباه

التوقف في محل الاشتباه مطلوب كعدمه فيما تبين وجهه من خير أو شر، ومبني الطريق على ترجيح الظن الحسن عند موجبه، وإن ظهر معارض، حتى قال ابن فورك رحمه الله: " الغلط في إدخال ألف كافر بشبهة إسلامه، ولا الغلط في إخراج مؤمن واحد بشبهة ظهرت منه"، وسئل مالك عن أهل الأهواء: أكُفَّارٌ هُمْ ؟ قال: من الكفر هربوا. وأشار ﷺ إلى التوقف في الخوارج بقوله: "فيتمارى في الفُوقة".

وقال قوم: ما أدى إليه الاجتهاد جُزِمَ به، ثم أمر الباطن إلى الله.

فمن ثم اختُلِف في جماعة من الصوفية كابن الفارض، والحلاج، والعفيف التلمساني، وابن ذي سكين وأبي إسحاق التجيبي، والششتري، وابن سبعين، والحاتمي، وغيرهم.

وقد سُئِلَ شيخنا أبو عبد الله القوري – رحمه الله– – وأنا أسمع– فقيل له: "ما تقول في ابن عربي الحاتمي" ؟.

فقال: " أعْرَفُ بِكل فَنٍ من أهل ذلك الفن.

فقيل له: " ما سألناك عن هذا " ؟.

فقال: " اختلف فيه من الكفر إلى القُطْبَانية.

قيل له: فما ترجح ؟

قال: التسليم.

قلت: " لأن في التكفير خطرًا، وتعظيمه ربما عاد على صاحبه بالضرر من جهة إتباع السامع لمُبْهَماتِه وموهماته، والله سبحانه أعلم.

* * *

الشـــرح

- - - -

ما زال المصنف يتابع حديثه حول المدَّعَى عليه الذي تحققت له مزية استلزمت وصفه بوصف من الأوصاف الدينية المتقدمة.

واستتباعًا لما مضى من أحاديث تأتي هذه القاعدة.

وفي أولها ضابطة للحكم على المدَّعَى عليه أو التوقف في هذا الحكم.

وأنت ترى أن هاتين حالتان يمكن أن نواجههما على التبادل في هذا المقام.

أما **أولاها:** فهي أن يكون الأمر ملتبسًا لا تظهر فيه حيثية البراءة، ومشتبهًا لا تظهر فيه حيثية الاتهام.

وفي هذه الحال يجب علينا أن نتوقف في الحكم لا نبرئ ساحة المدّعَى عليه، ولا نحكم عليه بالإدانة، ونبقى معه في حالة الظن الحسن على قاعدة – أن المتهم برئ حتى تثبت إدانته–.

وأما **ثانيتهما:** فهي هذه الحال التي تظهر معها أسباب الإدانة، أو حيثيات البراءة، ظهورًا لا خفاء فيه.

وفي هذه الحال لا يجوز لمن وُكِلَ إليه الحكم أن يتوقف عن إصداره، فهو يدينه استنادًا إلى أسباب الإدانة، وهو يبرئه استنادًا لحيثيات البراءة.

هذان موقفان يواجهان الحاكم على المدَّعَى عليه، يركن في أولهما إلى حسن الظن، ويعود في ثانيهما إلى الحيثيات.

وفي جميع الأحوال نجد المصنف قد حزم أمره، ورسم الطريق أمام الحاكم أو القاضي، أيا كان نوع الحاكم أو القاضي، يحميه من الضلال، ويعيذه من التهلكة.

قال: **[التوقف في محل الاشتباه مطلوب كعدمه، فيما تبين وجهه من خير أو شر، ومبنى الطريق على ترجيح الظن الحسن عند موجبه وإن ظهر معارض].**

آراء تتوالى:

وهذا الذي ذكره المصنف وجد له في حقل الدراسات الإسلامية أنصارًا ومؤيدين:

١ – ابن فُورك (ت: ٤٠٤هـ):

وابن فورك هو: محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني، أبو بكر، الإمام العلامة الصالح، شيخ المتكلمين، سمع مسند أبي داود الطيالسي من عبد الله بن جعفر بن فارس، حدث عنه أبو بكر البيهقي، وأبو القاسم القشيري، كان أشعريًا، رأسًا في فن الكلام، روى عنه الحاكم حديثًا.

وضع له المترجمون في صدر الترجمة كلمات تعد بمثابة الشهادة له.

قال الذهبي : الإمام العلامة الصالح، شيخ المتكلمين.

وقال عبد الغافر: "سياق التاريخ" الأستاذ أبو بكر قبره بالحيرة يُستسقى به.

وفيما نقله الذهبي: أن مشهده بالحيرة يزار، ويستجاب الدعاء عنده.

وقال عبد الغافر: دعا أبو علي الدقاق في مجلسه لطائفة، فقيل: ألا دعوت لابن فورك ؟ قال: كيف أدعو له، وكنت البارحة أقسم على الله بإيمانه أن يشفيني ؟.

ومع هذه الشهادات المتواليات للرجل، وهي الدالة على مكانته في حياته وبعد مماته، فقد وُجهت إليه تهم لم تثبت حيثيتها، فبقيت في حيز الاشتباه، حكى بعضها الذهبي.

قال: حُمل مُقيَّدًا إلى شيراز للعقائد.

ونقل أبو الوليد الباجي أن السلطان محمودًا سأله عن رسول الله ﷺ، فقال: كان رسول الله، وأما اليوم فلا. فأمر بقتله بالسُّم.

وقال ابن حزم: كان يقول: إن روح رسول الله قد بطلت وتلاشت، وما هي في الجنة.

والظاهر من حال العلماء أنهم قد توقفوا في نسبة هذه التهم إليه، لوقوعها في حيز الاشتباه.

ويبدو أن الذهبي قد حمله على حسن الظن به، وعدَّه من رواة الحديث النبوي، وصرح بأن الحاكم قد أخرج له حديثًا، ولم يرى ذلك بأسًا.

وهذا المنهج الذي انتهجه العلماء فيه هو نفسه منهج ابن فورك الذي حكاه المصنف عنه.

قال: [حتى قال ابن فورك رحمه الله: الغلط في إدخال ألف كافر بشبهة إسلامه، ولا الغلط في إخراج مؤمن واحد بشبهة ظهرت منه].

٢- مالك بن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ:

أما الإمام مالك فقد سئل عن أصحاب الأهواء الذين قالوا في الفقه بالاستحسان والهوى، وقالوا في بعض مسائل العقيدة بالميل الشخصي، وأسسوا لهم فرق تأولوا في النصوص، واجتهدوا في حملها على تأييد مذهبهم.

سئل عنهم الإمام مالك فلم يشأ أن يخرجهم من الملة، ولم يحكم لهم بالبراءة.

والمصنف يحكي عنه موقفه فيقول: **[وسئل مالك عن أهل الأهواء: أكفارٌ هم ؟ قال: من الكفر هربوا].**

٣- نصوص السنة:

وأنت إذا قرأت في نصوص السنة أضاءت أمامك نصوصها الطريق.

فالنبي ﷺ أشار إليه التوقف في الخوارج من حديث أخرجه الإمام البخاري بسنده إلى أبي سعيد الخدري عند سؤال النبي عن الحرورية: "... سمعت النبي ﷺ يقول: **يخرج في هذه الأمة ولم يقل منها قوم تحقرون صلاتكم مع صلاتهم يقرءون القرآن لا يجاوز حلوقهم أو حناجرهم يمرقون من الدين مروق السهم من الرمية، فينظر الرامي إلى سهمه إلى نِصلِهِ إلى رِصَافِهِ فيتمارى في الفُوقة هل علقَ بها من الدم شيء**".

وهذا ما أشار إليه المصنف حين قال: **[وأشار ﷺ إلى التوقف في الخوارج بقوله: " فيتمارى في الفوقة "].**

والفُوقة: بضم الفاء. الجزء (من السهم) الذي يجعل فيه الوتر.

وهو إذا مر من الرمية بسرعة قذفه يسبق عبوره منها خروج الدم، فينظر الرائي فيه فيرتاب في أمره، أهو قد مرق من الرمية فتثبت إدانة قاذفه، أم أنه لم يصب منها شيئًا فتثبت براءته ؟.

ولأنه قد غُمّ على الناظر أمره وجب التوقف في الحكم على المتهم أو له.

توجهٌ آخر:

ومع تأكيد المصنف على وجوب التوقف لو قد غُمّ الأمر على الحاكم؛ فإنه –

مراعاة لأمانة النقل- رأى أن يخبرنا بتوجهٍ آخر ذاع وانتشر بين العلماء.

وهذا التوجه الأخير، أن مجموعة من العلماء قد رأوا أنه إذا غم الأمر على من عُهد إليه بالفصل في مسألة والحكم فيها؛ فإنه يجب عليه أن يجتهد رأيه يُمعن في التأمل، والبحث خلف الحقيقة بقصد إدراكها.

وبعد هذا المجهود يحكم بما أوصله إليه اجتهاده في ظاهر الأمر، ثم يترك باطن الأمر لله.

وإذا كان التوجه الأول الذي هو: التوقف. لا يترتب عليه شيء من الاختلاف، فإن التوجه الثاني يترتب عليه كثرة من الاختلاف، ضرورة الاختلاف في الاجتهاد أدواته ونتائجه.

من واقع التاريخ:

وفي واقع التاريخ رجال نسبت إلى كل واحد منهم أقوال وأفعال، وهي أقوال وأفعال ملتبسة، وطبقًا لهذا التوجه الثاني أخضع الناس أقوال هؤلاء للبحث والنظر، وبالتالي دفع الرجال الذين صدرت عنهم هذه الأقوال، وتلك الأفعال في مرمى الحكم عليهم أو لهم، وجاءت الأحكام لهم أو عليهم مختلفة، والآراء فيهم متعددة.

ومن هؤلاء القوم الذين تم الاختلاف في شأنهم، والحكم عليهم أو لهم، رجالٌ من المشاهير، ورجالٌ من المغمورين، والمصنف يذكر بعضهم.

ومنهم:

١- سلطان العاشقين: ابن الفارض (٥٧٦هـ - ٦٣٢هـ):

وهو: عمر بن أبي الحسن علي بن مرشد بن علي، الحموي الأصل، المصري المولد والدار والوفاة، اشتغل بفقه الشافعي، وأخذ الحديث عن ابن عساكر، وعنه الحافظ المنذري، وله قصائد كثيرة في الحب الألهي.

وقد اشتهر بابن الفارض، والفارض: من الفرائض التي هي المواريث، وكان أبوه ماهرًا بعلم المواريث وتوزيع التركات، فاشتهر بـ (**الفارض**)، ومن ثم اشتهر عمر بـ (**ابن الفارض**).

وعمر بن الفارض قد اشتغل بالتصوف العملي، واختاره منهج سلوكٍ له، وهام في حبه لربه، ودينه ونبيّه، وترك لنا تراثًا شعريًا في هذا المجال.

ومن الأشياء التي أُخذت عليه: أنه كان يقول بالوحدة والاتحاد، ينحاز إليها في موقفين من أشهر مواقفه.

أحدهما: الفناء في الله عز وجل.

وثانيهما: وحدة الأديان.

إذ الأديان عنده مهما اختلفت في الظاهر؛ فهي واحدة في الحقيقة والماهية والباطن.

وظل ابن الفارض من حياته يشرح معتقده، ويبسط القول فيما آمن به.

وتَشَبُّثُ ابن الفارض بموقفه هذا جعل الناس يختلفون في الحكم عليه، فمنهم من اجتهد في التأويل له وتبرير ساحته، ومنهم من اختلف معه من أول الأمر وأدانه.

٢- ومن هؤلاء الرجال الذين اختلف الناس عليهم وذكرهم المصنف هنا: الحاتمي بن عربي (٥٦٠هـ/١١٦٥م = ٦٣٨هـ/١٢٤٠م):

وهو: أبو بكر محي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي (نسبة إلى حاتم طي) من أعلام مدرسة التصوف الإسلامي، أندلسي النشأة والمولد، فقد ولد بمدينة مرسية، وانتقل إلى أشبيلية ثم إلى سبتة، ثم عاد إلى مسقط رأسه؛ حيث تعلم على مشاهير القراء والفقهاء واللغويين.

ارتحل إلى الشمال الإفريقي والمشرق عام٥٩٠هـ/ ١١٩٤م حيث بدأ بزيارة تونس والمغرب ومصر والحجاز، وكانت شهرته قد سبقته إلى البلدان التي زارها مع اختلاف الرأي فيه، وتمكن الوشاة من الإيقاع به في مصر وسجن، ولكنه تمكن من الهرب إلى مكة، وقضى جائلاً بين الحجاز والعراق والأناضول والشام زهاء عشرين سنة حتى استقر بدمشق.

والرجل كما يقولون: رأسٌ في المذهب الفقهي والكلامي، كما هو رأس مدرسته في التصوف.

وبسبب كلامٌ له مبثوث في كتبه خاصة "الفصوص"، و"الفتوحات" تَعَرَّضَ لتيارات النقد المختلفة، فمن الناس من لامه أشد اللوم وأنكره إلى حد الحكم عليه بـ (الزندقة)، ومن يحاول أن يبرئ ساحته بأن تأول له كلامه، أو قال: إنه مدسوس عليه لا مسئولية تتبعه منه، وإنما هي السياسة، ومن الناس من توقف في

الحكم عليه على نحو ما ذكرناه في الفقرة السابقة.

٣- ومن الرجال الذين أشار المصنف إليهم، واختلف الناس بشأنهم: العفيف التلمساني (ت/٦٩٠هـ):

وهو: سليمان بن علي بن عبد الله العفيف التلمساني، تلميذ القونوي، الذكي الحاذق، وكان ابن سبعين يفضله على شيخه القونوي.

وقد تسربت إليه أقوال ابن عربي؛ فتعرض بسبب هذه الأقوال إلى الخلاف حوله.

٤- ومن هؤلاء: الششتري (ت/٦٦٨هـ):

وهو: أبو الحسن الششتري المغربي، كان من أولاد الملوك، وصحب ابن سبعين، كان كثير الشعر وله ديوان كبير غالبة في علوم القوم، استوطن دمياط إلى أن توفى رحمه الله.

وصحبته لابن سبعين قد طبعت آراءه بما يبعث الريبة فيها، فاختلف الناس حوله.

٥- ومن هؤلاء الرجال: القوري (ت/٨٧٢هـ):

وهو: أبو عبد الله محمد بن قاسم القوري، من أهم المشايخ الذين تأثر بهم الشيخ زروق (وأخذ عنه علومًا كثيرة على رأسها التصوف من كتاب "التنوير في إسقاط التدبير" والتوحيد والحديث من كتاب البخاري وجامع الترمذي) ونلمح تأثره ذلك من كثرة نقله عنه، ومعاصرته له.

٦- ومنهم الحلاج (٢٤٤ - ٣٠٩هـ):

وهو: أبو مغيث الحسين بن منصور الحلاج، وهو من أهل بيضاء وفارس، ولد ونشأ بواسط والعراق.

والمأثورات عنه لا تخفى، والخلاف فيه مشهور.

قتل حدًا بفتوى صدَّق عليها القاضي المالكي أبو عمرو.

ونُفذ فيه الحكم ببغداد بباب الطاق، فصلت رأسه، وحرقت أشلاؤه.

وقد حكم هو على من قتلوه بالبراءة من تبعته على ما ذكرناه قبل.

٧- ومنهم ابن سبعين (٦١٣ - ٦٦٧هـ):

وهو: عبد الحق بن سبعين، صوفي أندلسي، ولد بمرسيه، فيلسوف صوفي أندلسي، ويعتبر أبرز من مثل مذهب الوحدة الوجودية المطلقة، أحاط بالثقافات القديمة الغربية والشرقية، وحاول مزجها بالثقافة الإسلامية، عاش في مرسيه ودرس الأدب والعلوم العقلية، ثم انتقل إلى المغرب العربي وسكن بجاية. ثم ارتحل إلى تونس وظهرت نزعته الصوفية، وأعلن مذهبه في الوحدة المطلقة، فأثار عليه فقهاء المغرب وتونس مما دعاه إلى الارتحال إلى المشرق.

وقد كانت له آراء اختلف الناس في الحكم عليها، فوصفه الفقهاء بالكفر، في حين وصفه آخرون بالحكمة والقرب من الله.

إلى آخر ما ذكرهم المصنف في قاعدته حيث قال وهو يشرح هذا التوجه الأخير، ويضرب له الأمثال: [... **وقال قوم: ما أدى إليه الاجتهاد جزم به، ثم أمْرُ الباطن إلى الله**

فمن ثم اختُلف في جماعة من الصوفية، كابن الفارض، والحلاج، والعفيف التلمساني وابن ذي سكين، وأبي إسحق التجيبي، والششتري، وابن سبعين والحاتمي، وغيرهم.

وقد سئل شيخنا أبو عبد الله القوري - وأنا أسمع- فقيل له: ما تقول في ابن عربي الحاتمي ؟.

فقال: أعْرَف بكل فن من أهل ذلك الفن.

قيل له: ما سألناك عن هذا ؟. قال: اختُلف فيه من الكفر إلى القطبانية.

قيل له: فما ترجح ؟ قال: التسليم.

قلت: لأن في التكفير خطْرًا، وتعظيمه ربما عاد على صاحبه بالضرر من جهة إتباع السامع لمبهماته وموهماته، والله سبحانه أعلم].

* * *

القاعدة السادسة والثمانون

العبادة الحقة لا إفراط فيها ولا تفريط

كمال العبادة بحفظها والمحافظة عليها، وذلك بإقامة حدودها الظاهرة والباطنة ومن غير غلوّ ولا تفريط.

فالمفرط مُضيّع، والغالي مبتدع، سيما إن اعتقد القربة في زيادته، فمن ثم قيل: الوسوسة بدعة، وأصلها جهل بالسنة، وخبال في العقل، يدفعها دوام ذكر: "سبحان الملك الخلاق" " إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد. وما ذلك على الله بعزيز" [إبراهيم/ ١٩-٢٠] مع كل ورد، والتزام التلهي (التشاغل عن الوسواس)، والأخذ بالرخص من أقوال العلماء النافية لها، لا تتبع الرخص فإنها ضلال بإجماع.

فافهم.

* * *

الشـرح

- - - -

سبق أن بين الشيخ وغيره، ونقلنا بين يديك كلامهم: أن الصوفي أو السالك إلى الله طريق الهداية بين يديه المجاهدات، وأولها: مجاهدة التقوى. ولا معنى لمجاهدة التقوى إلا هذا الالتزام بالعبادة الأمر فيها والنهي على السواء.والالتزام بالعبادة أمر دقيق، والعناية بها أمر يحتاج إلى بذل المجهود. وهذه الدقة في العبادة، وهذا المجهود الذي يجب بذله فيها، هما محل عناية هذه القاعدة.

العلاقة بين العبادة والعابد:

والمصنف هنا يبدأ بالحديث عن مسئولية العابد عن عبادته.

ومسئولية العابد عن عبادته تتحقق من خلال أمرين يجملهما المصنف في هذه العبارة قال: **[كمال العبادة بحفظها والمحافظة عليها]**.

وفي هذه العبارة المجملة رأى المصنف أن كمال العبادة يتحقق من خلال أمرين: التعبير عنهما من مادة واحدة، فعلها: حفظ، وحافظ.

والفرق بين هذين الفعلين كما ترى، أن: أولهما مجرد، حروفه، (ح ف ظ).

وهذا الفعل: – حفظ – له دلالته وله معناه عند الواضع اللغوي.

وهذا الفعل: – حفظ – له استعماله عند علماء الصرف والنحو، فهو قد يقع لازمًا، وقد يقع متعديًا.

أما الدلالة الوضعية لهذا الفعل فقد تتبعها العلماء وبسطوا القول فيها نوعًا ما من البسط.

وما يتصل بموضوعنا هنا نُجمله لك إجمالاً فنقول:

قال ابن سيده: الحفظ نقيض النسيان، وهو: التعاهد وقلة الغفلة.

حَفِظَ الشيء حِفْظًا، ورجل حافظ من قوم حُفَّاظ ؛ وحَفيظٌ (عن اللحياني)، وقد عدوه فقالوا: هو حفيظٌ علمَك وعلِمَ غيرك، وإنه لحالفظ العين أى لا يَغْلُبه النوم.

ومن المتعدي. قولك: حفظ المال والسر حفظًا: رعاه.

وقالوا: حفظت الشيء حفظًا: إذا حرسَه.

ونحن إذا أعدنا التأمل في دلالة هذا الفعل المجرد وما يَشْتَق منه، لوجدنا أنه

يدل على: التعاهد وقلة الغفلة، والرعاية والعناية، والحماية والحَرَس.

ومسئولية العابد الأولى عن عبادته تتجلى في معنى الحفظ بهذا الاتساع والشمول.

والمصنف وهو يتحدث عن الشطر الثاني من مسئولية العابد عن عبادته، استخدم مادة الحفظ نفسها، لكن بعد زيادة ألفٍ بعد فاء الكلمة حتى تصبح: حافظ – الفعل وما يشتق منه –.

وكاتب هذه السطور على وعيٍ بما قصد إليه المصنف من أن زيادة المبنى يقابلها – ضرورةً – زيادة في المعنى.

وهذا المعنى الزائد الذي يتحصل من استعمال المصنف لكلمة –حافظ– إنما يقصد إليه المصنف قصدًا، ليكون شطر مسئولية العابد عن عبادته، ليخلص إلى كمال مسئوليته

أما كلمة: – حَافَظَ – وما يشتق منها، فإن لها دلالة عند الواضع اللغوي يهتم بها علماء المعاجم.

فـ – المحافظة– عندهم: المواظبة على الأمر، وفي التنزيل العزيز: "**حافظوا على الصلوات**" أى صلوها في أوقاتها.

وقال الأزهري: أي واظبوا على إقامتها في مواقيتها.

ويقال: حافَظَ على الأمر والعمل وثَابَرَ عليه وحارَصَ وبارَكَ إذا داوم عليه.

و – المحافظة – تستعمل في الدلالة على المراقبة.

وقد يقال في استعمال – حافظ محافظة – أنها للدلالة على الأنفة. ففلان ذو حفاظ ومحافظة إذا كانت له أنفة.

وأنت إذا أعدت النظر فيما ذكره علماء المعاجم وهم يُبينون عن معنى –حافظ– لعلمت أن دلالة هذه اللفظة وما يشتق منها تجمع لك بين: المواظبة والمثابرة، والمراقبة والأنفة والاعتزاز مع الحرص والمباركة.

وأنت إذا تأملت في هذه المعاني التي احتواها: –حافَظَ– ثم عدت إلى المصنف فيما قاله، لعلمت أنه قد حالفه التوفيق حين أراد أن يخبرنا عن مسئولية العابد عن عبادته باستعماله لهاتين المفردتين.

تفصيلٌ بعد الإجمال:

غير أن المصنف قد رأى أن الحديث المجمل مهما بلغ بالخطاب مراده؛ فإنه لدى المُخاطَب بفتح اللام قد يحتاج إلى شيء من التفصيل.

ولما وقع هذا الشعور عند المصنف، تجاوب معه فقال: [... **وذلك بإقامة حدودها الظاهرة والباطنة ومن غير غلوٍّ ولا تفريط**].

والمصنف بعبارته تلك قد تحول من الإجمال إلى التفصيل نوعًا ما من التحول؛ فحفظ الصلاة والمحافظة عليها ألفاظ مجملة، يصلح في تفصيلها أن نقول: أن – الحفظ والمحافظة- يتأتيان بإقامة حدود الصلاة الظاهرة والباطنة على دربِ الوسطية التي تتأبى على الإفراط والتفريط.

وحدود الصلاة الظاهري هي: أركانها وشروطها، وسننها وهيآتها، التي تكلَّف بتأديتها الأعضاء الظاهرة، والتي مكوناتها: القبضة من طين الأرض.

وأما حدود الصلاة الباطنة، فهي مسئولية النفخة من روح الله، والتي هي القلب والعقل، والروح والنفس؛ فالعقل يتأمل، والقلب يخشع، والفؤاد يهيم بحسب العمل، والروح تحلق وتسبح في عالم الملكوت آملة أن يكون عملها خالصًا لله وحده.

إنها مهمة جدٌّ عظيمة لا يكون للعبادة تحقق بدونها.

وهذه الأمور التي حملتها إشارتي إليك، والتي بها قوام العبادة تحتاج منا إلى أن نتوسل إلى الله أن يمنّ علينا بها لكي تصح عبادتنا.

مخاطر تهدد العبادة:

وهذه العبادة التي كلفنا الله بها تحيط بها مجموعة من المخاطر يجب علينا أن نلتفت إليها؛ فهي سبل الشيطان يسلكها إلينا بقصد إفساد عبادتنا:

١- ومن أوائل هذه المخاطر: أن ينزلق العبد إلى التفريط في عبادته.

والتفريط بإمكاننا أن نفهمه على وجهين:

أحدهما: هذا الانصراف عن العبادة بالكلية بمعنى تركها، كأن يدخل وقت الصلاة فلا يصلي، ويبزغ هلال رمضان فلا يصوم، ويحول الحول عنده على نصاب كامل فلا يؤدي الزكاة، ويمنحه الله الصحة واليسار والأمان (الاستطاعة) فلا يُقبل على حج ولا على عمرة... وقل مثل ذلك في سائر العبادات.

ومن التفريط هذا النوع الثاني: الذي يكون الإنسان معه قد دخل في العبادة يؤديها ولكنه أداء صوري، يقتصر فيه على عمل هذه القبضة من طين الأرض بغير تقصير في الأحكام الظاهرة في أحسن الظروف، وفي هذه الحال لا يكون للنفخة من روح الله عمل يجده الإنسان من نفسه أو لا يجده.

والمصنف يحذر من هذا التفريط بنوعيه، فإنه خطر يحتوي العبادة من أحد جانبيها فيفسدها (والعياذ بالله).

٢- ومن المخاطر أن ينزلق العبد إلى الإفراط في عبادته: فيمارس منها أمورًا هي فوق طاقته. ومن أجل ذلك نهى النبي ﷺ عن صوم الوصال، كما نهى الرجل يقوم الليل ولا ينام، والرجل لا يتزوج النساء، والرجل يصوم الدهر كله.

وجماع القول في هذا: أن الدين لن يشاده أحد إلا غلبه، وأن المرء يكلف نفسه فوق طاقته فيقعد عن بلوغ غايته. فهو كالمُنبَتِّ لا غاية أدركها، ولا ظهرًا أبقاه.

ويعلق المصنف على هذين الخطرين بقوله: **[فالمفرط مضيع، والغالي مبتدع، سيما إن اعتقد القربة في زيادته]**.

٣- ومن المخاطر أن تتسلل الوسوسة إلى العبادة:

والوسوسة: مفردة من مفردات اللغة، لها دلالتها الوضعية، ولها دلالتها الاصطلاحية، ولها دلالتها الشرعية.

وهذه الدلالات جميعًا تشير إلى ميادين عدة يعمل فيها مجموعة من التخصصات كعلماء الاجتماع، وعلماء النفس، بالإضافة إلى علماء الشريعة.

والوسوسة عند علماء اللغة تدل على معنى مركب ومؤتلف.

ومما يأتلف منه هذا المعنى الذي تدل عليه الكلمة دلالة وضعية: صوت الريح عندما يسمعه الإنسان في غير زمجرة، وعندما يسمعه الإنسان في لطف رقيق.

وهو صوت النفس حين تحدث صاحبها في أمر من شئونه على ما قال الله عز وجل: " **ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه** " [ق/ ١٦]. وهو في هذه الحال: وَسوسةٌ ووِسواسٌ بكسر الواو.

ومما يأتلف منه هذا المعنى الذي تدل عليه الكلمة دلالة وضعية: الرجل يحدث

أخاه في لطفٍ وسرِّية.

والواضع اللغوي لا تقتصر مقاصده حين يستعمل هذه الكلمة على ما ذكرناه، وإنما يضيف إلى ذلك هذه الدهشة التي تعتري الموسوس له، أو المتلبس بهذه الحال، فيترتب على دهشته شيء من الاختلاط في كلامه الذي يحول بينه وبين الإبانة الكاملة.

ومن ذلك ما روى عثمان رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: " **أن رجالاً من أصحاب النبي ﷺ حين توفى النبي ﷺ حزنوا عليه، حتى كاد بعضهم يوسوس، قال عثمان: وكنت منهم". (على ما ورد في المسند ١/٦ط الميمنية، وفي إسناده جهالة، غير أن معناه لا يخفاك).**

وأنت إذا تأملت في هذه الدلالة اللغوية لكلمة - الوسوسة، أو الوسواس- لعلمت أن الواضع اللغوي كان حريصًا على أن يُضمِّن المعنى الذي تدل عليه هذه الكلمة تلك المجموعة من العناصر التي يتصل بعضها بطبقة الصوت: وهو الخفاء، والتي يتصل بعضها بمصدر الصوت: وهو الاندهاش، وأخذ النفس بعيدًا عن الاعتدال، والذي يتصل بعضها بمحتوى الكلام: وهو الاختلاط وعدم التمييز بسبب تأثير الدهشة على القائل.

إنها كلمة محكمة الدلالة على كل حال.

والكلمة في الاصطلاح والشرع يستعملها الفقهاء في الدلالة على معانٍ أجملتها الموسوعة الفقهية الصادرة في دولة الكويت على النحو التالي:

الأول: الوسوسة: بمعنى حديث النفس، وهو ما يقع فيها من التردد هل يفعل أو. لا يفعل.

الثاني: الوسوسة بمعنى ما يلقيه الشيطان في روع الإنسان.

الثالث: الوسوسة وهي ما يقع في النفس فيعتقد أنه لم يفعله فيعيده مرارًا وتكرارًا، وقد يصل إلى حد أن يكون الشخص مغلوبًا على عقله.

الرابع: الموسوس وهو المصاب في عقله إذا تكلم بغير نظام.

والوسوسة على هذا المعنى خطرٌ شديد يلمُّ بالإنسان، فيصاب في عقله ونفسه، وهو لا يقتصر على العبادة فقط، وإنما يتعداها إلى سائر سلوك الإنسان في حياته،

بما يخصه في ذاته، وفيما يتصل بعلاقته بالآخرين.

والمصنف يلتفت إلى بعض ذلك الخطر فيقول: **[فمن ثم قيل: الوسوسة بدعة، وأصلها جهل بالسنة، وخبال في العقل].**

الوسوسة وكيفية التخلص منها:

قال المصنف: **[يدفعها دوام ذكر: "سبحان الملك الخلاق" "إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد. وما ذلك على الله بعزيز" [إبراهيم/ ١٩-٢٠] مع كل ورد.**

والتزام التلهي (التشاغل عن الوسواس).

والأخذ بالرخص من أقوال العلماء النافية لها، لا تتبع الرخص فإنها ضلال بإجماع.

فافهم].

ونحن إذا أردنا أن نعيد التأمل في هذا النص فإن ذلك لن يخلو من الفائدة.

وفائدته: أن يجلو الطريق أمامنا إلى التخلص من الوسواس أو الوسوسة على أساسٍ من منهج رسمه المصنف، مكوناته ثلاث نقاط:

١- **أولها:** هذا العلاج الناجع استوحاه المصنف من القرآن الكريم من خلاله يستنجد المريض بالوسواس بربه، فيدعوه ويقرأ بعض كلامه، فيقول: "**سبحان الملك الخلاق**" "**إن يشأن يذهبكم ويأت بخلق جديد. وما ذلك على الله بعزيز**".

والمبتلى بالوسواس يكرر هذا القول كلما اتفق له أن يكرره، وهو يكرره كذلك بعد كل ورد من أوراده.

٢- **وثانيها:** أن من ابتُلي بالوسوسة أو الوسواس لا يترك نفسه تسترسل خلف ما يحدثها به الشيطان، أو قل: إن المرء إن أراد أن يبرأ مما ابتُليَ به، فلا يسترسل مع نفسه توسوس له، وتبديُ معه وتعيد، وإنما يتلهى عنها وعن حديثها، وينصرف عن الاسترسال خلفها في لون من إهمال حديثها لا يعيره اهتمامًا.

٣- **وثالثها:** أن من ابتُلي بالوسوسة أو الوسواس في أمر من أمور عبادته، يبحث في المذاهب لهذا الأمر عن موقف فقهي يعارض به هذه الوسوسة؛ فإذا كانت وسوسته تتصل بأنّ لمس المرأة الأجنبية من غير حائل ينقض الوضوء، كما هو الحال عند الشافعية، والرجل أو المرأة توسوس لكل واحدٍ منهما نفسُه إنه قد وقعت

بينه وبين الجنس الآخر ملامسة، وأن وضوءه قد ارتفع وانتقض، فعليه بأن يعالج نفسه من ذلك بأن يأخذ بمذهب كمذهب الأحناف الذي يقول: إن لمس المرأة الأجنبية لا ينقض الوضوء.

والمسائل في أبواب الفقه كثيرة، فإن أردتها وجب عليك أن تتبعها في مظانها.

غير أن المهم بل الأهم: أنه لا يجوز لمن يأخذ بهذه الوصفة الثالثة التي وضعها له المصنف يعالجه بها، أن ينجرف إلى التعلق بالرخص، بحيث يصل بموقفه إلى حالة من ممارسة عبادة تخرج به عن مقاصد الشريعة في زيادة أو نقص، أو إخلال من أي نوع كان يُعدُّ من قبيل البدع المرزولة التي لا يقبلها الله ولا رسوله، ولا تتوافق مع محكم الشريعة.

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

***

القاعدة السابعة والثمانون

أثر السلوك الظاهر في مكونات الشخصية الدينية

أصل كل خير وشر اللقمة والخِلطة، فكُل ما شئت فمثلَه تفعل، واصحب من شئت فأنت على دينه.

قيل: - وما أكِلَ بالغفلة استعمل فيها- فاستَحَبوا لذلك أن يُسمَّى على كل لقمة، ويحمد على بلعها.

قال ابن الحاج: وهذا حسن، ولكن التسمية أولاً، والحمد لله آخرًا، هي السنة من غير زائد، والسنة أحسن.

فذكرت ذلك لبعض أهل الخير فقبله، وبقي في نفس شيء منه، فرددت الكلام معه فيه، وقلت: هو معارض لسنة الحديث على الطعام، فقال: هذا إن كان معه أحد، فقبلت بحثه لحجته.

(ثم بدا لي فرجعت عن قبوله توقفًا مع السنة وإجراء الحكم على الاعتياد في حق كل أحد على كل حال.

والله سبحانه أعلم).

* * *

الشـــرح

- - - -

لقد تعود المصنف في قواعده الرد كما تعود التمهيد، فهو يرد على ما مضى ويمهد لما هو آت.

وهو يفعل هذا وذاك كي يربط المعاني بعضها ببعض، ولكي يأخذ طالب العلم معه لا يلتفت إلى غيره.

وهذه القاعدة على شدة اختصارها تصور هذا المنهج أبلغ تصوير، فضلاً عما تمنحنا إياه من معلومات يكاد المرء – على اختلاف مستوياته- أن يلتفت إليها بنفسه، ولكنه لا يغيب عنا ما قاله البعض: إن من شدة الوضوح يكون الخفاء.

أصلان عظيمان لا يجوز إغفالهما:

وهذه القاعدة تعبر عن أصلين عظيمين لا يجوز إغفالهما، ففيهما رد على ما مضى، وفيهما تمهيد لما سيأتي.

وهذان الأصلان العظيمان ركيزتاهما: اللقمة، والمصاحبة.

وأنا أقول: إن في هذين الأصلين رد على ما مضى لوضوح الرؤية أمامي؛ فمن مجموع ما مضى قد علمنا أن الالتزام بالشريعة عمود الخيمة في مجال التصوف، وبداية الانطلاقة العظمى على طريق السلوك، فمن أراد الإصعاد على طريق التصوف لا يلوي على أحد؛ فإن بدايته دائمًا تكون بمجاهدة التقوى، والتقوى ليس لها من معنى إلا أن يلتزم المرء بأوامر الشرع ونواهيه رغبة ورهبة، رغبة في رضوان الله، ورهبة من غضبه وعذابه.

قد مضى هذا في جملة ما ذكره المصنف من قواعد، وهو يرد عليه من خلال هذين الأصلين: اللقمة والمصاحبة.

وصلَحَ هذا الرد لما للقمة والمصاحبة من أهمية.

قال المصنف في إجمالٍ يجمع الأمرين جميعًا، ويربط بينهما وبين الأخلاق ومكونات الشخصية: **[أصل كل خير وشر اللقمة والخِلطة]**.

كُلْ ما شئت فمثلَه تفعل:

وأنت إذا كنت بصيرًا بسنة النبي ﷺ لعلمت أنه كان يقول – ومـا زال قولـه سائرًا –: " **إن من البيان لسحرًا** ".

وهذه جملة ذكرها المصنف معبرة وشارحة: **[... فكُلْ ما شئت فمثلَه تفعل]**.

وأقول: إنها معبرة، وإنها شارحة، لأذكرك بما سبق أن بسطنا القول فيه من علاقة السلوك في الظاهر على الأعضاء بتكوين الملكة في النفس؛ فأنت تحمل نفسك على فعل شيء ما من أفعال الخير أو الشر، ثم تتابع هذا الفعل مرارًا، فتجد في نفسك ملكة قد تكونت مرتبطة بهذا الفعل تدفع إليه وتعين عليه في يسر وسهولة؛ فإن كان السلوك المؤسِس خيرًا تكونت في نفس الإنسان ملكة الخير، والعكس صحيح.

واللقمة تعبير عما يُدخِله الإنسان في ذمته المالية، وحيازته الشخصية، وهو أمر تتصل به تشريعات وآداب في جميع مراحله؛ إنها تشريعات وآداب تتصل باللقمة باعتبارها رمزًا في أسباب ملكيتها واكتسابها، وهى تتصل باللقمة باعتبارها رمزًا في إنفاقها، وهي تتصل بها باعتبارها رمزًا فيما بينهما حين يستمتع المالك بها.

إنها أحكام وآداب تكاد تستغرق قسم المعاملات من الشريعة كله، وتستغرق معه مجموعة الأنظمة التي تُرتِب للإنفاق، وللأطعمة والأشربة، ولا تغفل حتى الأقضية والشهادات.

إنه تعميمٌ عام، فإذا ما أشار المصنف إلى أنه يتعلق به تحقيق جانب مهم من جوانب العبودية لله، لكفاه ذلك وأغناه اختصار الكلمات عن طول المقال.

[كل ما شئت فمثلَه تفعل].

هل تدبرت معي جزئي هذه الجملة ؟

إن جزءها الأول المتمثل في قول المصنفِ: **[كلُ ما شئت]** يشير إلى حزمة السلوك الأولى، وهى ما عرفتَ من أن الإنسان يحمل نفسه على ممارسته ومباشرة فعله، وهو يتثّاقل عن ذلك أول الأمر، ثم يستسهله آخره.

وإن جزءها الثاني الواقع في جواب الأمر، أو إن شئت فقل: الواقع في جواب الطلب وهو: **[فمثلَه تفعل]** إنما يعبر عن مثل السلوك الأول ضرورة، غير أنه

يفارقه في نشاط النفس؛ فبينما كان السلوك الأول لا يقوم إليه المرء إلا متثاقلاً، ولا يباشر أسبابه إلا وهو لهذه المباشرة كاره؛ فإنه إذا باشر مثل السلوك فيما بعد، يخف إليه من غير مؤنة، وينشط إليه من غير تكلف.

والفارق بين الأمرين أنه قد ترتب على السلوك الأول تكون الملكة في النفس، وهي ملكة دافعة إلى مثل السلوك الذي كونها في المستقبل من غير مؤنة ومن غير إعمال فكر.

ألم أقل لك: إن من البيان لسحرًا ؟!.

والمرء على دين خليله:

ثم قال المصنف: **[واصحب من شئت فأنت على دينه].**

وهذه جملة استفادها المصنف من حديث خليلي ﷺ: "**المرء على دين خليله فلينظر أحدكم من يخالل**" (أو هو على مثال ما قال).

وهذا أصل ثانٍ يشير إليه المصنف لا يتصل بالاقتصاد، ولا تعلق له بدوران المال أو المتمول، وإنما هو أصل متصل بالعلاقات الاجتماعية والتعايش المدني.

وكاتب هذه السطور يلفتك إلى ما أنت به أبصر: من أن الإنسان اجتماعي بالطبع، مدني بالفطرة، فهو لا يستطيع أن يعيش منفردًا، ولا يقوى أن يكون متوحدًا؛ فلابد له إذًا من أن يخالط غيره من الناس.

وفي طبع الإنسان أنه إما تابع وإما متبوع على حسب ما منحه الله من الطاقات والإمكانات، غير أنه مع ذلك لا يكون تابعًا بالإطلاق ولا متبوعًا في جميع الأحوال، ذلك أن الله وحده هو الذي تولى توزيع الأعباء بين الناس، ولم يتركه لزعيم أو قائد، كما لم يتركه لفيلسوف أو مفكر، وحين أراد الله توزيع الأعباء بين الناس جعل لكل فرد ما يتميز به، بحيث تتحقق القاعدة: أن الناس يتخذ بعضهم بعضًا سخريًا ورحمة ربك خير مما يجمعون، ويبقى لبعض الناس تميز في التوجيه والقيادة مهما صغرت الأمور أو كبرت.

وأنت خبير أن القائد تصنعه الأحداث أحيانًا فتمده بالخبرة وتهيئ له التميز، وأن القائد يصنعه الناس أحيانًا، فيصنعونه بالالتفاف حوله لسبب من الأسباب العارضة، وأن القائد يصنع الرجال أحيانًا ليصنع بها الأحداث، وهو أميز هؤلاء الثلاثة وأرقاهم.

وبعد هذا الوضوح والتوضيح، نجد المصنف يلفتنا إلى أن نتخيَّر الصديق الذي قد يتأتى منه التوجيه لنا أحيانًا، بالرغبة في محاكاته، أو بالاستجابة لسماع توجيهاته، لأننا – ببساطة القول– نعلم أنه إذا كان صديقنا يعرف ما لا نعرف في بعض الأشياء، ثم يعرض علينا ما يعرفه، فإنا نندهش لقوله اندهاشًا توافق درجته الموضوع الذي يحدثنا فيه، والدهشة حالة تعتري النفس فتوقعها تحت تأثير معين، أقل ما فيه من آثار: أننا نُسلم قيادنا لهذا الذي أثّر فينا، وهو خطرٌ عظيم. لفتنا النبي ﷺ إليه حين رفعه إلى أعلى درجة، بقوله: "**إن المرء على دين خليله فلينظر أحدكم من يخالل**". والمصنف على درب النبي سائر، وعلى طريقه يمشي، فقال: **[واصحب من شئت فأنت على دينه]**.

تناول اللقمة وتحقيق العبودية:

قال المصنف: **[... قيل–: وما أُكِلَ بالغفلة استُعمل فيها– فاستحبوا أن يُسمَّى على كل لقمة، ويُحمَد على بلعها]**.

والمصنف ينتقل بنا من عموم الرمزية إلى تحقيق الأمر في مسألة واقعية؛ إذ أدرك أن الإشارة بالبنان أوسع دائرة من الإحاطة بالباع في جميع الأحيان.

والمسألة الواقعية وما يتصل بها من آداب، هي: اللقمة يقذف بها المرء في فمه، وهي اللقمة يمضغها المرء ويطحنها بعد أن يصب عليها من لعابه، ثم يزدردها ويُلقي بها في غياهب لا يعلمها.

وهذه عملية بالغة التعقيد عظيمة الأثر؛ إذ بها وعليها تتوقف عملية الإحلال والتبديل في الخلايا؛ وإذ بها وعليها تتوقف عملية الحرارة في الجسم بما يتم فيه من اختراق، وقل إن شئت: إن بها وعليها تتوقف جميع العمليات الحيوية.

وهذه العمليات الحيوية تحتاج في أول الأمر إلى استعانة، وتحتاج في آخر الأمر عندما تتم بنجاح، إلى العرفان بالجميل وشكر النعمة على تمامها.

ومن يتأمل اللقمة في أولها، وفي حالة إعدادها للامتصاص، وما ينصب عليها من لعابٍ وخمائل، وما يطرأ عليها من تحولات... إلى غير ذلك مما نعرفه ومما لا نعرفه، لا يمكن معه أن يدعي أحد أنه قادر على إحداث هذه العمليات، أو إنه قادر على إمداد غيره بها.

ومن هنا، ومن هنا فقط، كان الطريق إلى الاستعانة هو هذا الطريق الذي يوصلنا إلى الله، نرمي بأنفسنا بين يدي رحمته، ليجعل الطعام في أول أمره هنيئًا، وفي مروره بالجهاز الهضمي مريئًا، ليجمع للقمة صفتين عظيمتين امتن الله علينا بهما حين قال: " **فكلوه هنيئًا مريئًا** " [النساء ٤].

والذين يتعرفون على الله حق المعرفة، سواء كانوا من عامة الناس، أو كانوا من المتصوفة، فإنهم لا يستعينون إلا بالله، وهى ما تعبِّر عنه البسملة حين يبدأ المرء في أول طعامه قائلاً: "بسم الله الرحمن الرحيم" حيث كانت – الباء للاستعانة، وكان المُستعان به هو المالك وحده لهذه المهمة.

فإذا ما شعر المرء بنجاح هذه العملية، وأن كل لقمة قد عرفت مسارها، وأعطته المعدة الإشارة بأنها قد اكتفت، حمد الله على تمام النعمة.

ومن هنا كانت البسملة في أول طعامه، وكان الحمد في آخره، ممتثلاً لسنة النبي وطريقته في الطعام أمام الناس في كل مكان وزمان.

البسملة والحمدلة بين يدي العلماء:

قال المصنف: **[قال ابن الحاج: وهذا حسن، ولكن التسميةُ أولاً، والحمد لله آخرًا هى السنة من غير زائد، والسنة أحسن.**

فذكرت ذلك لبعض أهل الخير فقبله، وبقى في نفس شيء منه، فرددت الكلام معه فيه، وقلت: هو معارض لسنة الحديث على الطعام، فقال: هذا إن كان معه أحد، فقبلت بحثه لحجته.

ثم بدا لي فرجعت عن قبوله توقفًا مع السنة وإجراء الحكم على الاعتياد في حق كل أحد على كل حال، والله سبحانه أعلم].

حين أدرك المتصوفة ما للقمة من خطر، وما يحيط بها من نعم، وأدركوا مع ذلك أن في السنة: التسمية أول الطعام، والحمدلة آخره، كأنهم تَقَالُوهـا، فرأى بعضهم أن يسمي عند بداية كل لقمة، ويحمد عند بلعها.

ورأى هؤلاء أن هذا وإن كان فيه شيء من الابتداع، إلا أن البدعة فيه حسنة.

وهم لم يُجمعوا على رأى واحد، فمنهم من استحسن السنة، وخشى من مجافاة قول رسول الله ﷺ: " **فمن رغب عن سنتي فليس مني**"، ومنهم من رأى أن في

البدعة الحسنة نوعَ زيادة في العبودية.

فمالَ بعضهم إلى هذا التوجه.

كما مالَ بعضهم إلى التوجه الآخر.

المصنف بين العلماء:

أما المصنف فقد بدى في أول أمره لم يجد له مستقرًا من القول، ولا مركبًا إلى السلوك، فعرض أمره على من يعينه في ذلك، فاستحسن له: أن نسمي عند بداية كل لقمة، وأن يحمد عند بلعها، فراجعه المصنف في ذلك محتجًا بما ورد في السنة من أنه يُسنّ الحديث على الطعام، وهذا أمر يشغل الآكل عن البسملة والحمدلة عن كل لقمة بدايتها ونهايتها، فقال له الرجل الصالح: إننا قد أفدناك هذه الفائدة في حالٍ تكون فيها تأكل وحدك، فإن كان معك أحد فلتجنح إلى السنة.

قال المصنف: فاستحسنت هذا منه، ورأيت أنه تخريجٌ حسن، لكنني عدت إلى نفسي وقلبت المسألة بين جوانحي، فاستراح فؤادي إلى الأخذ بالسنة، وأنه أفضل من إتباع البدعة الحسنة؛ لأن البدعة الحسنة نعمل بها شريطة ألا تواجهها سنة في موضوعها، لأننا لو تركنا السنة في هذه الحال مهما كانت المرجحات؛ لكان في ذلك ترجيحٌ للرأى على الشرع، وهو أمر غير مُسَوَّغ.

والله الموفق ؛

* * *

القاعدة الثامنة والثمانون

في التكليف بما لا يطاق

تكليف ما ليس في الوسع جائز عقلاً، غير واردٍ شرعًا، إذ "لا يكلف الله نفسًا إلا ما آتاها " [الطلاق/ ٧].

وقد أمر كل مؤمن بطلب الحلال، فوجوده ممكن للكل، في كل عـصر وقُطـر، لوجود أصله عمومًا؛ ولأن الأرض لا تخلو من ولِيٍ وصالح، وهُـو قُـوتُهُم، ولا يكلفنا الله بما في علمه، إنما يكلفنا بما نعلم من حيث نعلم، فمن لا يعمـل بيـده حرامًا، ولا يغلب على ظنه دخوله في ماله بعلامة صحيحة، فـلا وجـه لاعتقـاد الحرام ولا الشبهة فيه.

بل قد قيل: المال كالماء، خلق الله هذا حلالاً، كما خلق الله هذا طهورًا، هذا لا ينجسه الا ما غَيَّره، وهذا لا يحرمه إلا ما غيره.

وتفصيل ذلك في كتاب الحلال والحرام من الإحياء وغيره.

ولذا أجمعوا على وجوده، كما ذكره السَّهْرَوَرْدِي،والله سبحانه أعلم.

* * *

الشــرح

- - - -

هذه قاعدة مهمة يجب على كل مسلم أن يطّلع على محتواها؛ فهي قاعــدة لــو اطلعت على محتواها، وقادك هذا المحتوى لتلامس القواعد التي انطلقت منها مسائل هذا المحتوى، لوجدت نفسك تقترب من بعض الأبواب المهمة في منظومة العقائد، ولوجدت نفسك تقترب من بعض المسائل في أبواب أصول الفقه، ولوجدت نفسك تقترب من بعض المسائل في بعض أبواب الفقه نفسه.

إنها قاعدة أصولها في أرض الشريعة وفروعها في السماء تؤتي أكلاً متنوعًا.

التكاليف بما لا يطاق: الآراء والترجيح:

ولنبدأ هنا بعرض هذه المسألة الشائكة، ونذكر ما ننتهي إليه مما نعتقــده مــن القول الفصل فيها.

وأنت لا يغيب عنك أن من غرور العقل البشري وصلفه أحيانًا، أنــه يطــرح مسائل في مجال العقيدة ما كان له أن يطرحها، وما كان لها أن تكــون موضــوعًا لنظر العقل البشري.

ومن هذه المسائل التي تعبر عما نقول: أن العلماء المشتغلين بالجدل في العقائد، قد طرحوا مسائل قد عنونوا لها بـــ "أفعال الله" تارة، وبـــ "أفعــال العبــاد" تــارة أخرى.

ومنها أنهم قد طرحوا مسألة التكليف، ومسألة التكليف أو الإلزام كمــا يسميها علماء الأخلاق تحتاج إلى مكلِّف بكسر اللام، وتحتاج إلى مكلَّف بفتحها، وتحتــاج إلى تشريع هو مادة التكليف ذاته، أعني المكلَّف به.

والعقل المستقيم قاضٍ بأن من أراد أن يدرس قضية التكليف أو الإلزام، ما عليه إلا أن يتحدث حول هذه الأركان الثلاثة، موفرًا لكل ركن شروطه المهيئة لصلاحيته كي يؤدي وظيفته، والموانع التي قد تعترض طريقه وهو يؤدي هذه المهمة.

وبهذه الطريقة تُفهم قضية التكليف على وجهها الصحيح.

يقول الإمام الغزالي في كتابه – الاقتصاد في الاعتقاد– شارحًا الجانب العقــدي في هذه المسألة، والآراء التي تنافست فيها، والرأي الصحيح منها، والمنزع الــذي

ينزع منه هذا الرأى الصحيح: [الدعوى الثانية في أن الله تعالى له أن يكلف العباد **ما يطاق وما لا يطاق.**

إن لله تعالى أن يكلف العباد ما يطيقونه وما لا يطيقونه، وذهبت المعتزلة إلى إنكار ذلك، ومعتقد أهل السنة أن التكليف له حقيقة في نفسه، وهو أنه كلام.

وله مصدر وهو المكلِّف، ولا شرط فيه إلا كونه متكلمًا.

وله مورد وهو المكلَّف، وشرطه أن يكون فاهمًا للكلام، فلا يسمى مع الجماد، والمجنون خطابًا ولا تكليفًا، والتكليف نوع خطاب.

وله متعلق وهو المكلَّف به، وشرطه أن يكون مفهومًا فقط].

ولو قد فهمنا التكليف على هذا النحو، فإنه يكون فهمًا لا احتياج بعده إلى بيان.

غير أن هناك بعضَ المذاهب يطرحون في هذا المجال العقدي قضية غريبة على طبيعته ومناخه، إنهم يفاجئوننا بهذا التساؤل: إن التكليف أركانه – كما قلتم – هي: المكلِّف، والمكلَّف، والمكلَّف به، ونحن لا اعتراض لنا على هذا – هكذا يقولون– ولكننا نتساءل عن المكلِّف بكسر اللام، والذي هو: الله، ما حكم التكليف بالنسبة له ؟

والمعتزلة الذين تحملوا كبر هذا الطرح يصرحون بأن التكليف بما يطاق كان مستحيلاً لما فيه من ظلم.

ولهم في ذلك كلام طويل يُطلب في مظانه.

أما أهل السنة والجماعة، فهم يرون أن هذا التساؤل قد طُرح خطأ، والطرح الخاطئ لا يُنتَظر فيه حسمًا، ولا للقضية المطروحة جوابًا. فغاية القول عندهم ما ذكرناه، ونلخصه، فنقول مع الغزالي: [أما كونه ممكنًا فليس بشرط فيه لتحقيق الكلام، فإن التكليف كلام، فإذا صدر ممن يُفهِم مع من يَفهم فيما يَفهم، وكان المخاطب دون المخاطِب سُمى تكليفًا].

رأى كاتب هذه الصفحات:

أما كاتب هذه الصفحات فله في حسم هذا النزاع رأى، سبق له أن سطره وهو يكتب في – الجانب العقدي في فكر الإمام الغزالي– وفي الجزء الأول من هذا الكتاب، حيث كان الحديث حول المسألة الثانية ضمن مسائل أفعال الله عز وجل.

وخلاصة ما سطرناه هناك، أن الأحكام تنقسم إلى: أحكام عقلية وأحكام شرعية... إلخ، وإذا كانت **الأحكام العقلية** هي: الوجوب، والاستحالة، والإمكان كلٌ منها لذاته، فإن واحدًا من هذه الأحكام لا يتحتم إسقاطه على الأفعال الصادرة عن الله، وإن كانت تقبل الجواز العقلي.

أما **الحكم الشرعي**: فهو عبارة عن تكليف من الله لعباده، وهو أمر جائزٌ على الله أن يفعله وأن لا يفعله، لكنه إن صدر عنه وجب إسقاطه على المكلَّف بفتح اللام على اختلاف مسائله.

وعلى هذا فإننا لو قد سألنا عن تكليف الله للعباد: ما حكمه من الناحية العقلية؟، كان هذا السؤال مجرد راحة بال، وجوابه أن نقول: إن لله أني يفعل وله أن لا يفعل، فإذا ما أعدنا السؤال مرة أخرى من وجهة النظر الشرعية، كان الجواب: إنه أمرٌ واقع، أيدته النصوص، وأقره الواقع المشاهَد. إلا أن يكون تكليفًا بما لا يطاق فليس له من الشرع ما يدل عليه.

فإذا ما سأل المعتزلي بعد هذا الكلام عن التكليف بما لا يطاق، ما حكمه بالنسبة لله ؟ قلنا: إنه جائز عقلاً، غير واقع شرعًا، إذ ليس في مفهوم التكليف ما يحمل على الوجوب العقلي كما رأيت.

رأي المصنف:

أما المصنف فله نفس الزاوية التي نظرنا منها في نشراتنا السابقة، ونحن وإن كنا لم نطلع على رأيه يوم أن كتبنا في المسألة أولاً، فهذا لا يمنع أن يكون له فضل السبق.

والشيخ قد استقى رأيه من نصوص القرآن من نحو قوله تعالى في ختام (سورة البقرة: ٢٨٦): " **لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها. لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت. ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا. ربنا ولا تحمل علينا إصرًا كما حملته على الذين من قبلنا. ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به. واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين**".

ومن نحو قوله تعالى في (سورة الطلاق/ ٧): "**لا يكلف الله نفسًا إلا ما آتاها**".

قال: **[تكليف ما ليس في الوسع، جائز عقلاً، غير وارد شرعًا، إذ " لا يكلف**

الله نفسًا إلا ما آتاها" [الطلاق/٧].

من التعميم إلى التخصيص:

فيما مضى من سطور آثار المصنف وغيُره قضيتين:

الأولى: ما حكم تكليف الله لعباده ؟

وقلنا: إنك عليم بأن التكليف كلام، ليس في ماهيته ولا في أركانه شيء من الأحكام العقلية، فما التكليف إلا كلامٌ صادر عن المكلِّف بالكسر إلى المكلَّف بالفتح يحتوي ما هو مكلَّف به يؤديه على وجه الخضوع مع الرضى.

فإذا كان السؤال عن هذا الكلام الصادر عن الله ما حكم أن يُصدِّره الله عز وجل؟ كان الجواب: أنه جائز عقلاً.

والثانية: ما الحكم في أن يكلف الله عباده ما لا يطيقونه ؟

وأجبنا عن ذلك بقولنا: إن هذا جائز عقلاً غير واقع شرعًا.

وهاتان القضيتان صلتهما بالعقيدة واضحة.

ثم ينتقل المصنف بعد ذلك إلى الحديث عن قضية لها صلة بالفقه وأصوله.

فيقول: **[وقد أُمر كل مؤمن بطلب الحلال، فوجودِهِ ممكن الكل، في كل عصر وقطر]**

كلمات قلائل صدرت عن المصنف فيها: أن الله عز وجل قد طلب من عباده: ألا يتملكوا أو ينتفعوا بشيء من الأشياء إلا أن يكون هذا الشيء حلالاً.

وهذا تكليف.

لكن المصنف يبادر فيقول: إن هذا من نوع التكليف بما يطاق، لأنه موجود بصفة الحل في كل عصر وفي كل قطر.

ضابطة:

والمصنف هنا يطوي قاعدة لا يستقيم الكلام بإغفالها؛ لأنها تتحدث عن الأصل في الأشياء.

وقد اشتهر على ألسنة العلماء هذا التساؤل: ما أصل الصفة التي تكون الأشياء عليها قبل ورود الشرع بالحكم فيها أو في آحادها ؟

وهى قضية استغرقت الكثير من تفكير العلماء؛ فالشافعية لهم فيها رأى، والحنفية لهم فيها رأى مقابل لرأى الشافعية، وهناك رأى ثالث بانضمامه إلى هذين الرأيين تتم الاحتمالات العقلية وتنحصر.

ونحن قبل أن نستعرض بين يديك هذه الآراء، نحب أن نقول: إن الكلام ليس على عمومه؛ إذ الكلام في أصل الانتفاع في الأبضاع (أعني في حلها وحرمتها) ليس محل خلاف بين العلماء.

وقل مثلَ ذلك في الدماء والأموال، وفي دلالات الألفاظ، وما يجب اعتماده من هذه الدلالات.

وبعد هذا التنبيه العاجل نقول: إن الشافعية لهم كلام في الحكم على الأشياء قبل ورود الشرع بحكمها ؛ إذ هم يقولون: إن الأصل في الأشياء الحل، فلا يكون منها حرامٌ إلا ما ورد الشرع بتحريمه.

أما الحنفية: فهم على غير ذلك القول، إنهم يقولون: إن الأصل في الأشياء الحظر والمنع والحرمة، إلا ما ورد الشرع بِحِلِّه.

وهناك **رأى ثالث**: يقول بالتوقف؛ حيث إن الشرع لم يطلق أيدينا في الحكم على الشيء اعتمادًا على الأصل فيه.

قال السيوطي في أشباهه ونظائره: (قاعدة) الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم.

هذا مذهبنا.

ويعضده قوله ﷺ: " **ما أَحَلَّ الله فهو حلال وما حرَّم فهو حرام وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته فإن الله لم يكن لينسى شيئًا**".

وهو حديث حسنٌ دال على المقصود منه، أخرجه البزار في مسنده (٤٠٨٧)، والطبراني في مسند الشاميين (٢١٠٢) من حديث أبي الدرداء، وغيرهما إليه.

وللحنفية رأيهم، وقد حكاه السيوطي عنهم كذلك.

قال: وعند أبي حنيفة: الأصل فيها التحريم حتى يدل الدليل على الإباحة.

ثمرة الخلاف:

وأنت إذا تأملت في هذا الخلاف لعلمت أن أثره يظهر في المسكوت عنه، أو

فيما اشتبه علينا أمره.

ففي المسكوت عنه العفو من الله عز وجل كما وردت بذلك النصوص، وعلينا أن نقبل عافيته، وهو الراجح من مذهب الشافعية.

وما اشتبه في أمره يرد إلى أصله عندهم، ومنه:

١- الحيوان المُشكِل أمره، وفيه وجهان: أصحُّهُما: الحل كما قال الرافعي.

٢- النبات المجهول تسميته قال المتولي يحرم أكله وخالفه النووي وقال الأقرب الموافق للمحكي عن الشافعي في التي قبلها الحل.

٣- إذا لم يعرف حال النهر هل هو مباح أو مملوك ؟ هل يجري عليه حكم الإباحة أو المِلك ؟ حكى الماوردي فيه وجهين مبنيين على أن الأصل الإباحة أو الحظر.

٤- لو دخل حمامٌ بُرجَه وشك هل هو مباح أو مملوكٌ ؟ فهو أولى به وله التصرف فيه، جزم به في أصل الروضة لأن الأصل الإباحة.

هكذا تبدو ثمرة الخلاف بين أيدينا، فتأملها في نظائر ما ذكرناه لك.

رأى المصنف في هذه المسألة ودليله:

ورأى المصنف في هذه المسألة – على ما هو ظاهر عبارته- أنه يميل إلى القول إلى ما ذهب إليه الشافعي من أن الأصل في الأشياء الحل، إلا إذا ما عرضت الشيء عارضة، أو كان فيه صفة ضارة.

وهو يعرض هذا الرأى بوضوح وبساطة، ثم يدلل عليه بمجموعة من الأدلة، منها:

١- أن المتأمل في هذه الأشياء يجد من النصوص الشرعية ما يؤيد أن الأصل فيها الحل على ما أسلفناه.

٢- إن الأرض لا تخلو من صالح وولي، والله عز وجل لا يُلجِئ الأولياء والصالحين أن يأكلوا من الحرام، وهذا الذي بين أيديهم هو طعامهم.

٣- إن الله تعالى قد اقتضت حكمته ألا يكلفنا بما استقر في علمه وكان محجوبًا عنا؛ لأنه تكليف بما لا يطاق، وهو إن كان جائزاً عقلاً بالنسبة له، إلا أن نصوص الشرع قد بينت أن الله لن ولم يفعله.

٤- إن المال كالماء، ومن المعروف أن الله قد خلق الماء طهورًا لا ينجس إلا بطارئ يطرأ على صفة من صفاته؛ فيجعله مستعملاً أو نجسًا.

وكذلك خلق الله المال حلالاً، لا يتحول إلى محرم إلا إذا طرأ عليه طارئ يغير من صفته أو من حكمه.

والأدلة على ذلك كثيرة، تفصيلها في الكتب المعنية بذكر الحلال والحرام، على نحو ما ذكره الإمام الغزالي في الإحياء، وذكر غيُره في غيره.

قال المصنف: **[وقد أُمر كل مؤمن بطلب الحلال، فوجوده ممكن للكل، في كل عصر وقطر.**

لوجود أصوله عمومًا.

ولأن الأرض لا تخلو من ولي وصالح، وهو قُوتُهم.

ولا يكلفنا الله بما في علمه.

... وقد قيل: المال كالماء، خلق الله هذا حلالاً، كما خلق الله هذا طهورًا، هذا لا ينجِّسُه إلا ما غيَّره، وهذا لا يحرِّمه إلا ما غيَّره.

وتفصيل ذلك في كتب الحلال والحرام من الإحياء وغيره].

نهاية المطاف:

وينتهي المصنف من هذا كله إلى القول: **[إنما يكلفنا بما نعلم من حيث نعلم، فمن لا يعمل بيده حرامًا، ولا يغلب على ظنّه دخوله في ماله بعلامة صحيحة، فلا وجه لاعتقاد الحرام ولا الشبهة فيه.**

... ولذلك أجمعوا على وجوده، كما ذكره السهروردي، والله سبحانه أعلم].

* * *

القاعدة التاسعة والثمانون

في أن الحفاظ على نظام الأمة واجب شرعي

حفظ النظام واجب، ومراعاة المصلحة العامة لازمٌ، فلذلك أجمعوا على تحريم الخروج على الإمام بقول أو فعل، حتى أنجرَّ (اندرج) في إجماعهم على الصلاة خلف كل بر وفاجر من الولاة وغيرهم، ما لم يكن فسقه في عين الصلاة، وكذا يرون الجهاد مع كل أمير من المسلمين - وإن كان فاجرًا - لا غيره.

وزعم ابن مجاهد إجماع المسلمين، وأنكره ابن حزم، وفيه كلام لهما.

والمعول عليه المنع بكل حال، فلقد قال ﷺ: " ما سبَّ قومٌ أميرهم إلا حرموا خيره " وقال ﷺ: " المؤمن لا يذل نفسه".

قال ابن عباس: يتعرض للسلطان وليس له منه النَّصَف.

وفي الترمذي: " ما مشى قوم إلى السلطان شبرًا ليذلوه، إلا أذلهم الله تعالى" إلى غير ذلك مما يطول ذكره، ويجمعه قوله ﷺ: "من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه ". والقوم أهرب الناس مما لا يعنيهم.

والله سبحانه أعلم.

* * *

الشــرح

- - - -

إن طبيعة الشخصية الصوفية فيها عالمية النظرة، وفيها شمولية الاهتمام؛ فلعلهم يندفعون من هذه الطبيعة في حديثهم، ولعلهم يحكم سلوكهم هــذا الحــديث النبــوي الشريف: "**من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم**".

والمصنف من هؤلاء القوم، فهو يتوجه إلى المسلمين في هذه القاعدة بمجموعة من النصائح، تتصل كلها بعلاقاتهم الاجتماعية، وتتصل كلها بمعايشهم المدنية.

الحفاظ على النظام:

ولأن المصنف يعلم أن الإنسان مدني بطبعه، وأنه اجتماعي بفطرتــه، رأى أن النظام من أوائل الأساسيات التي يُبنى عليها النظام الاجتماعي؛ فنحن جميعًا نعلم أنه من قبيل المستحيل أن يعيش الإنسان متوحدًا، أو أن يبقى بنو الإنسان بعيدين عــن النظم الاجتماعية.

وتعليل ذلك – في بسيط القول- أن الإنسان الفرد قد تعددت حاجاته، وتحــددت إمكاناته، غير أن هذه الإمكانات المحدودة قد تمكن الفرد من عطاء كبير في جانب واحد مما يحتاج إليه الإنسان ؛ إذ الفرد بإمكانه أن ينتج في جانب واحد ما يكفيــه ويكفي غيره، وإلى جواره إنسان آخر يستطيع أن ينتج في جانب آخر مــا يكفيــه ويكفي غيره... وهكذا.

وليس هناك من حلٍّ لهذه المعضلة إلا أن تكون هناك جهة يُوكَل إليهــا توزيــع الأعباء، وإلا أن يكون هناك جهة يُوكل إليها حفظ النظام.

أما توزيع الأعباء، فلقد بان أنه من الصعب أن تقوم جهة من البشر يُوكَل إليها مهمة توزيع الأعباء فتولى الله أمْرَهُ، وربطه بالاستعدادات والفطرة.

وأما حفظ النظام فهو يحتاج إلى تشريع، كما يحتاج إلى ملكة تدفع إلى الاحتفاظ بهذا التشريع والحرص عليه.

ولقد ثبت بالتجربة أن التشريع إذا قام به بنو الإنسان، جاء فاشلاً فشلاً كليًــا أو جزئيًا؛ إذ يُشترط في المشرع – على ما جاء في كتاب العقد الاجتماعي- أنه يكون بصيرًا بالمستقبل إلى أبد الآباد، حتى لا يضطر أن يعيد النظر فــي النظــام فــي

فترات متقاربة أو متباعدة، كما يُشترط فيه – أعني المشرع – ألا يكون من أصحاب المنافع والحاجات، والآمال والتطلعات؛ إذ لو كان كذلك لوضع من القانون ما يلبي آماله وتطلعاته وحاجاته، كما يشترط في المُشرِع أن يكون عليمًا بحاجات الأفراد في الجماعة حاجة حاجة، وما هو منها أحق بالتقديم، وما هو منها أحق بالتأخير، حتى يرتب أولوياته ويأتي من المواد في التشريع بما يلبي هذه الأولويات، ويُشترط في المشرع كذلك أن يكون عليمًا بحاجات الفرد الواحد وما تتطلبه غرائزه، وما يكون منها أحق بالاعتناء به أولاً، وما يكون منها أحق بتأخيره إلى حين.

إنها شروط في المشرع قد علمنا منها ما ذكرناه بين يديك، ويعلم غيرنا منها ما قد عساه أن يضيفه إلى ما ذكرناه لك.

ومن التأمل في هذه الشروطِ وأمثالها، نعلم أنه من باب الإنصاف وعدم ظلم النفس، أن يترك بنو الإنسان التشريع لله.

هكذا يسجل الكاتبون لكتاب "العقد الاجتماعي" ملاحظاتهم الجادة، وليس علينا بعد ذلك مناقشة ما انتهوا إليه، تخالف فيه نتائجهم مقدماتهم.

وإذا علمت أن توزيع الأعباء ليس من أعمال العلماء يؤكد علمك هذا فشل – إميل دركايم– في تجربته.

وإذا علمت أن وضع النظام وإرساء قواعد التشريع ليس من وظائف أولى الأمر، ولا هو من وظائف أفراد الأمة، ولا هو من وظائف الجماعة مؤتلفة على نحو ما انتهى إليه – جان جاك روسو – وآخرون.

إذا علمت هذا كله، وعلمت معه أن الأمر كلَّه لله، علمتَ إلى أي مدى كان عمق نظرة المصنف هنا؛ حيث لم يعهد إلى الأمة بشيء من ذلك، وإنما هو قد استنفز ملكتهم، وأمانتهم، كي يحرسا النظام، ويقوما على حفظه.

فهذا منتهى مبلغهم من العلم، كما هو منتهى آمالهم من العمل.

وأنت واجد ذلك كله في قول المصنف لك ولغيرك: **[حفظ النظام واجب، ومراعاة المصلحة العامة لازم]**.

حكم الخروج على إمام الجماعة:

وحين يقرر المصنف أن حفظ نظام الجماعة واجب، وأن مراعاة المصلحة مسئولية الأفراد، وجد أنه من آليات حفظ النظام: الحفاظ على رأسه، وهو إمام الجماعة وقائدها.

ومن الأمور التي توضح فكرة المصنف أن نقول: إن الله وحده هو مالك الملك، وصاحب السلطان، والمستأثر بالحاكمية.

وهذه الملكية المطلقة أخص خواصها أن المالك يكون قادرًا على نقل ملكيته لغيره، أو جزءًا منها، في إطار أن الملكية للمنقول إليه تكون ملكية نسبية وهي لا تنقصَ من كمال ملكية الواهب جل جلاله.

وذلك كله في إطار قول الله: " **قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء" [في سورة آل عمران].**

وما دامت القدرة على نقل الملكية هي من خواص تمام الملك، فإن الله قد شاء أن ينقل ملكيته للأمة أو الجماعة على أن تكون الأمة واعية بالنظام تحرسه، وعلى المصلحة لا تفرط فيها.

وعلى ذلك تكون الأمة هي التي تولت عن الله أمر الخلافة في الأرض، واستقبلت عن الله منهجه لحفظ النظام ومراعاة المصلحة.

غير أنه ليس من المعقول أن تفرغ الأمة بتمامها للقيادة والزعامة، ورعاية المصالح، فجاء النظام الذي وضعه الله لعباده يسمح بأن تقوم الأمة بإبرام عقد اجتماعي بينها وبين أحد أفرادها يكون عقدًا ملزمًا، فيه تتحدد مسئولية أحد طرفيه في أن يحافظ على الجماعة، أمنها، وتوزيع فائض اقتصادي عليها على أساسٍ من بلوغ العدالة التي يرسمها النظام.

هذه مسئولية أحد أطراف العقد، وهو الذي تؤول إليه الزعامة والسلطان، حين توقع الجماعة معه عقدًا يرفعه إلى مرتبة الزعامة، ويضع في يديه أسباب السلطان.

أما **الطرف الثاني** من طرفي العقد فهو: هذه الأمة، صاحبة السلطان الحقيقي بعد الله، والذي منحته لأحد أفرادها بمقتضى هذا العقد الاجتماعي.

وهذه الأمة بعد توقيع العقد بالطريقة التي تراها، وبالكيفية التي تريحها، يجب

عليها أن تطيع هذا السلطان، وأن تكون أمينة عليه لا تغشه ولا تخدعه، ولا تكيد له، ولا تحيك له المؤامرات، طالما التزم لها بتوفير الأمن وتحقيق العدل، بكل ما تعنيه كلمتا الأمن وتحقيق العدل.

والمسلمون جميعًا على وعي كامل بهذه الحقائق.

والمتصوفة من أول الناس رعاية لهذا العقد الاجتماعي وحرصًا عليه، فهم أناسٌ يعتبرون أن طاعة الإمام واجبة، ما دام الإمام قد وصل إلى مرتبته من خلال عقد اجتماعي صحيح، وما دام الإمام قد التزم ببنود العقد فحقق لقومه الأمان، والعدل الاجتماعي.

وعلماء الأمة على اختلاف توجهاتهم يدركون ذلك من نظامهم ودينهم، فتوفر لهم علو المرتبة وارتفاع القامة.

والمصنف حريص على إبراز ذلك، كما هو حريص على أن يعهد بمسئوليته إلى إخوانه الذين يحرصون على صدق التوجه إلى الله.

فهو القائل بعد تأكيده على وجوب حفظ النظام ورعاية المصلحة: [فلذلك أجمعوا على تحريم الخروج على الإمام بقول أو فعل].

من الإمامة الكبرى إلى الإمامة الصغرى:

قال المصنف: **[حتى انجرَّ (اندرج) في إجماعهم على الصلاة خلف كل بر وفاجر من الولاة وغيرهم، ما لم يكن فِسقُه في عين الصلاة].**

والمصنف هنا يلتفت إلى ما جاءت به الشريعة وأجمع عليه علماؤها من الإمامة في الصلاة.

والإمامة في الصلاة – التي هي الإمامة الصغرى – تابعة للإمامة العظمى، وهي محل قيادة الأمة؛ إذ إنه من آلت إليه الإمامة العظمى بالعقد الاجتماعي، آلت إليه الإمامة الصغرى ضرورة، يباشرها بنفسه، ويباشرها فيما بَعُدَ عنه من الأماكن بواسطة نوابه الذين يعهد إليهم بها.

والإمامة في الصلاة نوعُ قيادة، الإخلال بها يؤثر على النظام، ويؤثر على المصلحة العامة للجماعة، وهو أمر – في زماننا هذا– قد استهانت الأمة به، وتركته محلاً للجدل، ومرتعًا للأهواء.

وعلماء الأمة في جميع العصور مجمعون على رعايته، فقد أجمعوا على وجوب الصلاة خلف الإمام العام أو نائبه، كما نبهوا على حرمة تعدد الجماعات في الوقت الواحد، بل وعلى كراهة توالي الجماعات في المسجد الواحد، لا لشيء، إلا للحرص على النظام، وإلا لرعاية المصالح العامة للجماعة.

ومما يجب التنبيه عليه أنهم صححوا الصلاة خلف الإمام وحضوا عليها، على سواءٍ بين أن يكون الإمام بارًا أو فاجرًا، ففجور الإمام على نفسه واجتماع المصلين عليه وخلفه، فيه رعاية للنظام وحرصٌ على المصالح.

والعلماء مجمعون على ذلك لا يستثنون منه إلا حالة واحدة، فيها يكون الإمام فاسقًا بسبب له صلة بالصلاة، كأن يؤخرها عن وقتها، وكأن يفضّل عليها غيرها، وكأن يُصرّ على إنقاصها في سنة أو هيأة.

وهي التفاتة عظيمة من المصنف كما رأيت.

وحدة الأمير في الجهاد طريق إلى سلامة النظام والمصلحة العامة:

وينتقل العلماء من الحديث عن الإمامة الصغرى إلى الحديث من اجتماع الناس على أمير في الجهاد لا يختلفون عليه.

والجهاد كلمة دالة على معانٍ متعددة تشمل جميع الميادين التي يجب فيها بذل الجهد، ولكنها تُطلق بالمعنى الأول على الجهاد لحفظ الثغور ورعاية بيضة الإسلام.

والجهاد بجميع أنواعه لا يتحمل الجدل ولا يطيق المراء؛ إذ هو يتطلب اجتماع جهد الأمة بجميع أفرادها يوجهه الأمير نحو الغاية المقصودة.

ومن هنا أجمع علماء الأمة على وجوب الاجتماع خلف الأمير الذي عينه رئيس الدولة ليقود الناس في الجهاد، فإن كان الأمير هو رئيس الدولة بنفسه كان الاجتماع عليه أولى.

ومما يُروي منسوبًا إلى الإمام أحمد وغيره: أنه سُئل عن أميرين: **أحدهما** بارٌ ولكنه غير كفءٍ في الإمارة، **وثانيهما** فاجرٌ في سلوكه، ولكنه بصير بمحل إمارته، فقيل للإمام أحمد أيهما أولى بطاعتنا ؟ فقال الإمام أحمد: البار غير الكفء، بره لنفسه وضرره على أمته، والفاجر الكفء: فجوره على نفسه وكفؤه لنا ولأمته، فاجعلوا طاعتكم للكفء كيف يكون.

قال المصنف يشرح ذلك: **[وكذا يرون الجهاد مع كل أمير من المسلمين وإن كان فاجرًا، لا غيره.**

وزعم ابن مجاهد إجماع المسلمين على ذلك، وأنكره ابن حزم، وفيه كلام لهما].

المصنف يُدلي بدلوه:

وبعد أن ذكر المصنف الأمثلة التي تؤكد قضيته الأصلية في هذه القاعدة، وهي: حفظ النظام، ورعاية المصلحة بطاعة القائد التي آلت إليه القيادة، وانتهت إليه الحاكمية، من خلال العقد الاجتماعي، وبالكيفية التي تراها الأمة.

وبعد أن أكد المصنف على ما ذكره من أمثلة محل إجماع، وبين أن الخروج على الإمام في حالة تقصيره فيه كلام، عاد إلى بيان رأيه مُؤيّدًا بدليله.

فقال: [والمعوّل عليه المنع بكل حال. فلقد قال ﷺ: "ما سبَّ قوم أميرهم إلا حُرموا خيره"، وقال ﷺ: " المؤمن لا يذل نفسه" قال ابن عباس: يتعرض للسلطان وليس منه النَّصفَ.

وفي الترمذي: "ما مشى قوم إلى السلطان شبرًا ليذلوه، إلا أذلهم الله تعالى" إلى غير ذلك مما يطول ذكره.

ويجمعه قوله ﷺ: "من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه".

والقوم أهرب الناس مما لا يعنيهم، والله سبحانه أعلم].

أحاديث (التخريجات والدلائل):

وكلام المصنف فيه حزم رأيه في الخروج على الإمام وأنه لا يجوز، وفيه استدلال على ذلك من نصوص الشرع، ومنها:

١- ما عزاه الشيخ إلى الترمذي من أن رسول الله ﷺ قال: " **ما مشى قوم إلى السلطان...)** الحديث، وهو ليس كما عزاه، وقال أحد محققي القواعد: إنه عند البزار، والحديث بألفاظ أخرى في المعجم الكبير حديث (١١٥٣٤)، وقريب منه عند الترمذي برقم (٢٢٢٤)، وحمل ابن عباس السلطان في الحديث على كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، كما في السنة لابن أبي عاصم برقم (١٤٥٦) موقوفًا، وذكره ابن

حجر كما في المطالب العالية برقم (٣٠١٩) عنه مرفوعًا.

٢- ومنها حديث "**من حسن إسلام المرء...**" الحديث، وهو مثير للدهشة، حيث علاقته بالموضوع الذي يتحدث فيه بعيدة، والحديث في الترمذي وابن ماجه.

٣- ومنها حديث "**ما سب قوم أميرهم...**" الحديث، ابن عبد البر في التمهيد (٢٨٧/٢١)، وأبو عمرو الداني في السنن الواردة في الفتن (٤٠٥/٢) عن أبي إسحاق موقوفًا.

٤- ومنها حديث "**المؤمن لا يذل نفسه**" وهو عند ابن ماجه بالسند إلى حذيفة مرفوعًا، ولفظه "لا ينبغي للمؤمن أن يذل نفسه" **قالوا: وكيف يذل نفسه ؟ قال ﷺ: "يتعرض من البلاء لما لا يطيقه"**. وهو ليس نصًا في موضوعنا كما ترى.

* * *

القاعدة التسعون

حول حقيقة العبادة

العبادة إقامةٌ ما طُلِب شرعًا من الأعمال الخارجة عن العادة أو الداخلة، سواء كان رخصة أو عزيمة، إذ أمرُ الله فيهما واحد.

فليس الوضوء بأولى من التيمم في محله، ولا الصوم بأولى من الإفطار في محله، ولا الإكمال بأولى من القصر في موضعه. وعليه يُنزل قوله (عليه الصلاة والسلام): " إن الله يحب أن تؤتى رخصه، كما يكرهُ أن تترك عزائمه ".

لا على الرخصة المختلف في حكمِها، إذ الورعُ مطلوبٌ في كلِّ مشكوكٍ في الحكم، بخلاف المُحقق فإن تركه تنطع، وعلى هذا الأخير يُنزلُ كلامُ القوم في ذم الرخص والتأويلات. والله أعلم.

* * *

الشــرح

إننا لا ننتقل مع المصنف من قاعدة إلى أخرى إلا ويتأكد بين يدينا أنــه رجــل موسوعي.

والموسوعي من أهم خواصه: أنه يأخذ من كل علم بطــرف، يتعــرف علــى محاسنه، وينجذب إلى ما يتطلبه من يانع ثماره، ويتعرف إلى السبل التي توصــله إلى مبلغ غاياته من كل علم، ثم لا عليه بعد ذلك أن يتبحر فيما يراه نافعًا لــه مــن العلوم.

والرجل الموسوعي يحمله على ذلك زحمة الآمال وكثرة التطلعات لديــه مــع إدراكه أن العمر قصير والآمال عريضة.

إننا كلما تنقلنا مع المصنف من قاعدة إلى قاعدة، يتأكد لدينا أنه رجل موسوعي بالمعنى العام لهذه الكلمة؛ فأنت تراه يحدثك عن ضوابط الفكر، وينتقل بعــد ذلــك ليحدثك عن أصول التربية ومنظومة التعلم والتعليم، ثم يتحدث عن العقيدة ليحــاول حل معضلات آثارها أرباب الجدل وبعض علماء الكلام.

وهو مع ذلك كله لا ينسى مهمته الأولى، وهي أنه رجب قد وقف نفــسه علــى خدمة التصوف والمتصوفة علمًا وعملاً.

وفي هذه القاعدة التي نحن بصددها وما سبقها في سياقها، نراه يُقحم نفسه على ميدان الشريعة عامة، والعبادة منها بشكل خاص، فيحدثنا منها حديث واثق الخطــى يمشي على أرضها مشى الملوك الضابطين لقضايا مُلكهم، فتأتي ألفاظه قوية الدلالة، وتأتي أحكامه وقد أصابت الهدف.

ونحن في هذه السطور سنمشي خلف المصنف نلتقط من كلامــه مــصطلحات يستعملها أهل الفكر، وأرباب علوم الشريعة، نلقى الضوء عليها لنتمكن مــن فهــم كلامه، ولنلقي الضوء على أغراضه ومراميه.

العبادة ودلالتها:

ومن أول ما ينبغي أن نلقى الضوء عليه من المصطلحات التي ساقها المصنف في هذه القاعدة: - مصطلح العبادة -:

وهو مصطلح لا يظهر إلا بعد أن نُطلعك على ما أنت به أبصر من بعض المعلومات التي تُسهِّل على القارئ رؤية العبادة في وضعها الذي يمكنها من الدلالة على معناها بدقة.

وما نريد أن نُطلعك عليه هنا: أن نذكرك بأن الوجود وجودان، وجود مطلق: الموجود فيه كامل من كل وجه، ووجود ناقصٌ: الموجود فيه لا يبلغ الكمال، إلا ما تهيأ لبعض أفراده من الكمال النسبي، الذي يحتل الأنبياء منه سنامه يتربعون عليه.

وبين الموجود الناقص والموجود المطلق الكامل علاقته لا تخفى؛ إذ للموجود الكامل فضله على الموجود الناقص في محاوره الثلاثة، التي هي: الإيجاد، والإمداد، والاستعداد.

وهذه العلاقة تجعل الموجود الناقص يضع نفسه في هذه الأُطُر، التي لو خرج من إحداها يكون قد خرج من إطار الأخلاق والتدين مقدارًا يساوي مقدار خروجه ومروقه.

فالموجود الناقص عليه أن يستشعر حظه من الوجود، وينفض عن نفسه كل أسباب الغرور، ويبقى في حالة ينظر فيها إلى نفسه متواضعًا أشد التواضع بين يدي الموجود الكامل، ضارعًا إليه أشد الضراعة، مستعيذًا به من كل شر، لائذًا به يطلب منه كل خير، معترفًا له بكل جميل، شاكرًا له كل نعمة، وهي نعمٌ لا تحصى.

والموجود الكامل يتلطف بهذا الموجود الناقص ويمطره سحائب نعمه، وكلما شكر نعمة من النعم زاده من منحه وأعطاه من كرمه.

ومن النعم التي يغمر بها الموجود الكامل المكلفين من الموجودات الناقصة، أنه يوحي إليهم بنظامه، يطلب منهم من خلاله أن يقفوا في وجه جموح الشهوة، وأن يحكموا قبضتهم على سلطان الغرائز، وأن يتحكموا في عاداتهم لتنضبط على قواعد هذا النظام شريطة أن يوافق هذا الانضباط ويسبقه نية صادقة تحدد التوجه والمقصد وتجعلهما لله وحده دون سواه.

وهذا الجو الذي رسمناه الآن بين يديك هو الذي يجمع المعنى الذي تدل عليه كلمة العبادة.

ولا بأس بعد ذلك أن تختلف أقوال العلماء حول تحديد دلالة لفظ –العبادة– ما

داموا جميعًا يلتزمون بالإطار العام.

وسأضع الآن بين يديك تعريفًا للواضع اللغوي، وتعريفات مختلفة، ذكرها علماء الشريعة، قد يختلف ظاهرها نوعًا ما من الاختلاف، ولكنها في النهاية تلتقي في مصب واحد

التعريف اللغوي:

العبادة في اللغة: الخضوع، والتذلل للغير لقصد تعظيمه، ولا يجوز فعل ذلك إلا لله، وتستعمل بمعنى الطاعة.

التعريف الاصطلاحي:

العبادة في الاصطلاح: ذكروا لها عدة تعريفات متقاربة: منها:

١- هي أعلى مراتب الخضوع لله والتذلل له.

٢- هي فعل المكلف على خلاف هوى نفسه تعظيمًا لربه.

٣- هي فعل لا يراد به إلا تعظيم الله بأمره.

٤- هي اسم لما يحبه الله ويرضاه من الأقوال، والأفعال، والأعمال الظاهرة والباطنة.

التعريف الاصطلاحي كما ذكره صاحب التعريفات:

أما صاحب التعريفات فقد ذكر للعبادة تعريفًا لا يُكاد يخرج عن إجمال ما ذكر من هذه التعريفات على ألسنة الفقهاء.

قال: العبادة هي فعل المكلَّف على خلاف هوى نفسه تعظيمًا لربه.

العبادة في لفظ المصنف:

أما الشيخ زروق فقد أحكم لفظه للدلالة على هذا المعنى إحكامًا، يجعل ما يدل عليه لفظ العبادة جامعًا لجميع أفرادها، مانعًا لغيرها من الدخول فيه.

قال: [العبادة: إقامة ما طُلب شرعًا من الأعمال الخارجة عن العادة أو الداخلة، سواء كان رخصة أو عزيمة، إذ أمر الله فيهما واحد].

العزيمة:

والعزيمة: كلمة لها أصل في الوضع اللغوي، ولها اشتهار بين مصطلحات

العلماء والفقهاء.

وارتباط العزيمة بتشريع الله ارتباط معقول؛ فالله حين يتوجه بالتكليف لعباده كان عليهم أن يُقبلوا على هذا التشريع بقوة، على نحو ما قال الله ليحي عليه السلام: "**يا يحيى خذ الكتاب بقوة** " [مريم].

وأخذُ التشريع بقوة نجده في نظر الكثير الأغلب من العلماء يشمل جميع دوائر الأحكام، وهي: الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، والحرام.

وبعضهم قد يزيد على ما ذكرناه: الفرض؛ فتكون الدوائر عندهم: ست.

وبعضهم ينتقص من ذلك فيخرج منه الحرام والمكروه؛ حيث يرون أن أصل العزائم: المباح، ثم المندوب، والواجب.

وبعضهم يقتصر على فعل الواجب فقط إذ هو الوحيد الذي يتحقق فيه بذل العزيمة.

العزيمة عند الواضع اللغوي:

وما ذكرناه بين يديك الآن فيه إجمال يحتاج إلى تفصيل.

ولنبدأ في تفصيل ذلك بالإشارة إلى المعنى الذي تدل عليه كلمة العزيمة على نحو ما ربط بينهما الواضع اللغوي.

وأنت إذا أردت أن تتعرف على هذا الارتباط من خلال كتب المعاجم، لعرفت أن العزيمة في اللغة هي: الاجتهاد والجد في الأمر، وهي مصدر عزم على الشيء، وعَزَمَه عَزْمًا: عقد ضميره على فعله، وعزم عزيمة، وعزمة: اجتهد وجد في أمره، وعزيمة الله فريضته التي افترضها، والجمع عزائم.

هكذا يتبين لك معنى العزيمة على ما ذُكرت في كتب المعاجم.

العزيمة في الاصطلاح:

أما **العزيمة في اصطلاح العلماء والفقهاء**، فهي لا تكاد تخرج عن هذا التعريف اللغوي لها، غير أن ميدانها يضيق ويتسع حسب استعمال كل مذهب لها، وما انتهى إليه المذهب في اعتماد ما تدل عليه كلمة العزيمة عنده.

ونحن سوف نوقفك على بعض هذه التعريفات محفوفة بلونٍ من الاختصار غير

المخل، وسيتضح الأمر بين يديك إن شاء الله.

فالعزيمة اصطلاحًا - كما قال الغزالي -: هي عبارة عما لزم العباد بإيجاب الله تعالى. (المستصفي ١/٩٨ ط. الأميرية ١٣٢٢هـ).

وقال الزركشي (البحر المحيط ١/٣٢٥ ط. وزارة الأوقاف - الكويت ١٩٨٨م):

العزيمة شرعًا: عبارة عن الحكم الأصلي السالم موجبه عن المُعارض، كالصلوات الخمس من العبادات، ومشروعية البيع وغيرها من التكاليف.

وقال القرافي: هي طلب الفعل الذي لم يشتهر فيه مانع شرعي.

وقال: ولا يمكن أن يكون المباح من العزائم، فإن العزم هو الطلب المؤكَّد فيه.

حقيقة العزيمة في الواقع الخارجي:

وأنت إذا تأملت في هذه التعريفات؛ لعلمت أن كل واحد منها إنما يعمد إلى إبراز ماهية العزيمة على نحو ما يتصورها صاحب كل تعريف بالقياس إلى مذهبه.

ويبقى أن ننظر معًا في هذه الماهية حين تتحقق في الواقع؛ لنعلم النطاق الذي يشتمل على أفرادها، والتي ينطبق عليها هذه الماهية وتدل عليها في الخارج - أعني خارج الذهن-.

وأنا في هذه الحال أحب أن أجمعك بالأصوليين تطلع من آثارهم على ما يشفي الغُلَّة في هذا المجال.

فالأصوليون قد قسموا العزيمة إلى أقسام:

قال الحنفية: تنقسم العزيمة إلى فرض وواجب وسنة ونفل.

وذهب البيضاوي (صاحب المنهاج) إلى أن العزيمة تنتابها الأحكام التكليفية الخمسة: **الإيجاب، والندب، والتحريم، والكراهة، والإباحة.**

وذهب الرازي (في المحصول) إلى استبعاد التحريم في تقسيم البيضاوي، حيث جعل مورد التقسيم الفعل الجائز.

ومن العلماء من خص العزيمة بالواجب فقط، وبه جزم الغزالي (في المستصفى) والآمدي (في الإحكام) وابن الحاجب (في المنتهى) حيث صرحوا بأن العزيمة ما لزم العباد بإيجاب الله تعالى.

قال الإسنوي: وكأنهم احترزوا بإيجاب الله تعالى عن النذر.

هكذا يتبين لك مدلول مصطلح العزيمة على نحو ما رسمه الواضع اللغوي، وعلى نحو ما هو في الاصطلاح عند أصحاب المذاهب على تنوع الدلالة بتنوع ما ارتآه أصحاب المذاهب من معاني ترتبط بالعزيمة.

وهي في جميع المجالات الاصطلاحية مرتبطة بالعبادة كما ترى.

العزيمة كما يفهمها الجرجاني:

أما الجرجاني صاحب التعريفات، فهو يلفتنا إلى مجال آخر لا يخلو من جديه؛ حيث يقول: [العزيمة في اللغة: عبارة عن الإرادة المؤكِدة قال الله تعالى: ولم نجد له عزمًا، أي لم يكن له قصد مؤكدُ في الفعل بما أُمر به.

وفي الشريعة: اسم لما هو أصل المشروعات غير متعلق بالعوارض].

الرخصة:

والرخصة: مفردة وضعها الواضع اللغوي، ولها في الشرع والاصطلاح استعمالٌ ظاهر.

الرخصة في اللغة:

أما الرخصة في اللغة فهي تطلق على معنىً مركب من السهولة ونعومة الملمس، والتخفيف بعد الشدة، ويرخص الأسعار بعد ارتفاعها، ويجمع ذلك كله: أن جماع دلالة الرخصة: السهولة واليسر وحسن الملمس.

يقال: رخص البدن رخاصة إذا نعم ملمسه ولان.

ويقال: رخص الشيء رُخصًا – بضم فسكون– فهو رخيص ضد الغلاء.

ويقال: رخص له في الأمر إذا أذن له فيه.

وهكذا يكون اتساع الدلالة في الرخصة شاملاً لجميع أفرادها في الخارج.

الرخصة في الاصطلاح:

والرخصة في الاصطلاح قد عرفها الغزالي، فقال: ما وسّع الشارع فيه للمكلّف في فعله لعذر أعجزه عنه مع قيام السبب المُحرِّم.

الحكمة من تشريع الرخص:

والحكمة من تشريع الرخص: هي هذه الترجمة العملية لتلك الخاصية من خواص الشريعة المُعبَّر عنها بأن الإسلام يُسر.

وفي النصوص الشرعية ما يدل على ذلك، من نحو قوله تعالى: (البقرة/١٨٥): "**يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر**" وفي [النساء/٢٨]: "**يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفًا** ".

والنصوص في هذا المجال كثيرة في الكتاب والسنة.

العلاقة بين الرخصة والعزيمة:

والعلاقة بين الرخصة والعزيمة لا تُفهم على وجه واحد؛ إذ العزيمة قد تكون في مقابل الرخصة، على القول بأن العزيمة هي الحكم المتغيِّر عنه، وقد لا تكون في مقابل الرخصة، على القول بأن العزيمة هي الحكم الذي لم يتغير أصلاً.

فتأمل ذلك فإنه مهم.

وأنت بعد تأملك ينفتح أمامك بابٌ واسع تحدث العلماء فيه، واختلفت أنظارهم حول قضاياه.

فالشرع قد يرفع الحرج في الأخذ بالعزيمة أو في الأخذ بالرخصة، أي: أنه يكون مخيرًا في بعض الحالات بين الإتيان بهذه أو بتلك، لأن ما بينهما صار بمثابة ما بين أجزاء الواجب المخير الذي يُكتفى فيه بالإتيان بأي نوع من أنواعه، ولكن مع ذلك كان للترجيح بينهما مجال رحب غزير المادة، تباينت فيه أنظار المجتهدين، حيث اختلفوا بين مرجح للأخذ بالعزيمة في هذه الحالة، وبين مرجح للأخذ بالرخصة فيها، وكل من الفريقين قد علل رأيه بمجموعة من المبررات.

محتوى قاعدة المصنف:

وبعد ما ذكرناه لك نعود فنجمل ما أراده المصنف من إيراده لهذه القاعدة.

فهو يقول: [**العبادة: إقامة ما طُلب شرعًا من الأعمال الخارجة عن العادة أو الداخلة**].

وأنت إذا تأملت فيما ذكرناه من تعريف العبادة، لا تضح لك تفاصيل أركانها.

ثم يقول: [**.. سواء كان رخصة أو عزيمة، إذ أمر الله فيهما واحد**].

والمصنف هنا يسوي بين الرخصة والعزيمة من حيث صدورهما عن الله، فهذا تشريعٌ وذاك تشريع، والذي اختلف هو: أحوال المكلَّف التي تتعاور عليه.

ويضيف قائلاً: [.. **فليس الوضوء بأولى من التيمم في محله، ولا الصوم بأولى من الإفطار في محله، ولا الإكمال بأولى من القصر في موضعه**].

وإذا كانت الرخصة تشريعًا كما هو الحال في العزيمة، كلٌ في الحال الذي يناسبه، فإن الواجب على المكلَّف – من وجهة نظر المصنف ومن تبعه على مذهبه– أن يلتزم في كل حال التشريع المناسب له؛ فالصيام في السفر ليس بأولى من الإفطار فيه، وكذا إتمام الصلاة للمسافر ليس بأولى من قصرها، ولا كذلك الوضوء بأولى في الأحوال التي يباح فيها التيمم منه.

وعلى ذلك يفهم المصنف هذا النص فيقول: [**وعليه يُنزَّل قوله (عليه الصلاة والسلام): " إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يكره أن تترك عزائمه "**].

والحديث في أحمد من مرويات ابن عمر (١٠٨/٢ – ط/ الميمنية).

وأشار إليه الهيثمي في مجمع الزوائد (١٦٢/٣ – ط/ القدسي) وقال: "رواه أحمد"، ورجاله رجال الصحيح بلفظ يخالف لفظ المصنف من بعض الوجوه.

قال: "**إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يكره أن تؤتى معصيته** ".

ثم يضيف المصنف: [**... لا على الرخصة المختلف في حكمها، إذ الورَعُ مطلوب في كل مشكوك في الحكم، بخلاف المحقَّق فإن تركه تنطع، وعلى هذا الأخير يُنزَّل كلام القوم في ذم الرخص والتأويلات، والله سبحانه أعلم**].

ويختم المصنف هذه القاعدة بالحديث عن الرخصة، وأنها على قسمين: قسم مقطوع به على أنه رخصة.

وهذا القسم تجب مراعاته وعدم الانصراف عنه؛ إذ في ترك العمل بالرخصة هنا تنطع ظاهر، وما التنطع إلا التشدد في القول أو الفعل على وجهٍ غير مستحسن ولا لائق.

وقسم مختلف فيه قد يفهمه البعض على أنه رخصة، ويفهمه البعض على أنه غير ذلك، وترك العمل بالرخصة في هذا القسم نوع من الورع.

وأنت إذا فهمت هذين القسمين وما يتعلق بهما من أحكام، فهمت أقوال العلماء الذين منهم من ذم الرخص، ومنهم من ذم التأويل.

فاعقل ذلك، فإنه لون من التحقيق.

القاعدة الحادية والتسعون

الزهد بين الحق والهوى

المقصود موافقة الحق، وإن كان موافقاً للهوى، حتى قال عمر بن عبد العزيز رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إذا وافق الحق الهوى فذلك الشهد بالزُبد. وقد أغرق قوم في مخالفة النفس، حتى خالفوا الحق في طي ذلك، ومنه استئذانهم (استغراقهم) في الواجب والضروري الذي لا يمكن انفكاكه، وتركهم جملة من السنن لا بعينها، مع ترك ما ألفوا منها. وهذا وإن كان مؤثرًا في النفس فهو مثير للباطل، وصائرٌ بصاحبه لعكس القصد، نسأل الله العافية.

* * *

الشــرح

إن التصوف أو الزهد لقبٌ عالمي يشترك مستحقوه في صفات عامة، على نحو ما بيناه لك في نشرة سابقة، تحدثنا فيها عن ظاهرة التصوف على ألسنة العلماء.

ومع هذا الاشتراك في تلك السمات العامة، يختص كل زهد أو تصوف ينتمي مصطنعوه إلى شريعة أو نظام بعينه بمجموعة من السمات الخاصة لا يجوز لهم أن يتجاوزوها، ولا أن يفرطوا فيها، ما داموا قد أرادوا أن يعبروا عن هذه الشريعة التي ينتسبون إليها، ومن موقفها من الزهد والتصوف علمًا وعملاً.

ومع هذا الوضوح التام بين التصوف الخاص والتصوف العام، قد وجدنا أناسًا تضطرب بين أيديهم الأمور، فلا يميزون بين زهد وزهد، ولا يفرقون بين الخواص العامة والسمات الخاصة؛ فيضيعون شرائع ويطمسون نظم، ويقذفون بالسمات المميزة في غبشٍ من التيه تضيع معه الحقائق، وتنتعش معه الأهواء.

ضابطة:

قال المصنف: **[المقصود موافقة الحق، وإن كان موافقًا للهوى، حتى قال عمر بن عبد العزيز** رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: **- إذا وافق الحق الهوى فذلك الشهد بالزُبد-]**.

وأنت ترى من هذا الكلام الذي قاله المصنف ونقلته بين يديك: أن المصنف قد التفت إلى هذا التيه الذي انزلقت إليه البشرية، حين غمَّ عليها الأمر لم تستطع أن تميز بين السمات العامة للتصوف، والتي تمنحه صفة العالمية، وبين السمات الخاصة التي تعين التصوف على الانتساب إلى هذه الشريعة أو تلك.

وحين التفت المصنف إلى هذا الغبش والذي وضع التصوف فيه، رأى نفسه في حالة من القلق على التصوف الإسلامي، فأشعل ضوءًا عاليًا أمام السالكين كي يضيء بين أيديهم الطريق، ووضع علامات على كل مرتفَعَ حتى لا ينحرف بالسالكين السبيل.

وكانت البداية أن وضع المصنف ضابطة يجب على كل سالك للطريق في الإسلام أن يعرفها، حتى تحميه من الوقوف على شفا جرفٍ هارٍ قد يهوى به إلى بحار الظلمات.

وفي هذه الضابطة يبين المصنف أن هناك حقٌ وحقيقة، والحق واحد، والحقيقة لا تتعدد، والباحث عنها ينبغي أن يلتزم الطريق الصحيح المؤدي إليها.

وفي هذه الضابطة يبين المصنف أن هناك هوىً وميول، وهما أمران يرتبطان بالنفس وما تحتويه من غرائز، وما تضمه من عواطف، والهوى والميول يدفعان صاحباهما إلى سلوك الطريق المؤدي إلى النتائج التي تتفق معهما، والنتائج ما دامت متعددة، فإن تعددها هذا يستلزم تعدد الطرق التي تؤدي إلى كل واحدة منها.

وإذا تبين هذا ووضح، فإن المصنف يقف مع الزاهد والمتصوف وقفة يقول له فيها: إن الهوى والحقيقة يمكن أن نراهما في حالتين: الحالة الأولى: أن نجد الهوى في جانب، والحقيقة في جانب آخر، وهذه بداية الأسى النابع من اختلاط الأمر في بحر الوهم. والحالة الثانية: أن نجد الهوى والحقيقة في طريق واحدٍ إلى غاية محددة، والسالك في هذه الحال يجد نفسه في حالة من الأمن والبعد عن الانحراف يحسده عليها الحاسدون، وهي حالة شبهها عمر بن عبد العزيز رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بمن يأكل الشهد بالزُبد، وهو في حالة من الرضى،.

منزلقٌ خطير:

قال المصنف: [**... وقد أغرق قوم في مخالفة النفوس، حتى خالفوا الحق في طي ذلك**].

وتأسيسًا على ما مضى لفت المصنف الأنظار إلى مسلك من مسالك الشيطان قد ضل به كثير من الناس، وهذا المسلك قد اعتمد فيه الشيطان على تغيير المعيار الذي يقيس به الإنسان سلوكه حين يأخذ في سلوك الطريق إلى الله.

والشيطان – كما نعلم– ماهرٌ في تغيير المعايير، أو ليس هو القائل لربه – حين أمره بالسجود لآدم فأبى– أنا خير منه خلقتني من نارٍ وخلقته من طين ؟

إنه هو الشيطان نفسه الذي يخلط الأوراق بين يدي الزاهدين، فيقول لهم: إن الزهد الصحيح والتصوف الناجح هو ذلك الذي يقوم السلوك فيه على مخالفة النفس والهوى في جميع الأحوال.

وهذا المقياس يصدق ويكذب.

إنه يصدق حين تكون النفس قد تعلقت بإشباع الشهوات، وتلبية مطالب الغرائز بغير حدود.

وهو يكذب حين تكون النفس قد استقامت مع صاحبها واطمأنت معه إلى سلوك الطريق المؤدي إلى الحق.

ومن يستمع إلى وسوسة الشيطان فيحمل نفسه على مخالفة الهوى والغرائز في الحالة الأولى، يُحمد له فعله.

ومن يستمع إلى وسوسة الشيطان فيحمل نفسه على مخالفتها في الحالة الثانية، يكون قد أضر بنفسه وأضر بالحقيقة على السواء.

ومما يؤسف له غاية الأسف أن أناسًا من الناس قد استجابوا إلى هوس الشيطان ووسوسته، وخالفوا الحق، وجانفوا الحقيقة، من حيث رأوا أنهم يخالفون النفس، ويخالفون الهوى.

أمثلة من الواقع:

قال المصنف: [... **ومنه استئذانهم (استغراقهم) في الواجب والضروري الذي لا يمكن انفكاكه.**

وتركهم جملة من السنن لا بعينها، مع ترك ما ألفوا منها].

ويضرب المصنف مثلين من هذا التوجه المنحرف:

أحدهما: هذا الاستغراق في فعل الواجب والضروري إلى حدٍّ يمكن أن يكون صاحبه من الذين قال النبي فيهم: إنه "لن يشاد الدين أحدٌ إلا غلبه" وأمَرَهم أن يوغلوا فيه برفق.

وثانيهما: هذه العلاقة الغريبة مع السنن، إنهم يهملون منها ما يوافق النفس، ويأتون منها ما يخالفها دون أي اعتبار للحقيقة، فيأتي الذي أهملوه لموافقة النفس مخالفًا للحقيقة، ويأتي الذي فعلوه مخالفًا للحقيقة.

وما ذاك إلا لخطأ المقياس الذي وسوس به الشيطان إليهم.

نتيجة محتومة:

ويستنتج المصنف من هذا السلوك غير الرشيد نتيجة محتومة، يستعفي المصنف ربه من آثارها، فيقول: [... **وهذا وإن كان مؤثرًا في النفس فهو مثير للباطل، وسائر بصاحبه لعكس القصد، نسأل الله العافية].**

القاعدة الثانية والتسعون

مقياس الأجر على الطاعات

الأجر على قدر الإتباع لا على قدر المشقّة، لفضل الإيمان والمعرفة والذكر والتلاوة، على ما هو أشق منها بكثير من الحركات الجسمانية.

وقوله ﷺ: " أجرك على قدر نَصَبك" إخبار خاصّ في خاصّ، لا يلزم عمومُه، سيَّما: "وما خير في أمرين إلا اختار أيسرهما"، مع قوله: "إن أعلمكم بالله وأتقاكم لله أنا "، وكذا جاء: "خير دينكم أيسره"، إلى غير ذلك، والله أعلم.

* * *

الشـــرح

- - - -

وما زال المصنف يحقق في النصوص للبحث عن المقاييس التي يقـاس إليهـا الخير والشر، على نحو ما رأيناه قد فعل قبل ذلك.

فهو هنا في هذه القاعدة يبحث عن المقياس الذي يقاس إليه أجـر العبـد حـين يباشر طاعته لربه.

أصولٌ وتفريعات:

والعلماء حين بحثوا عن الأصل الذي يرتبطون به وهم يبحثون عـن المقيـاس الذي يقاس إليه أجر العاملين، قد اختلفت وجهتهم لاختلاف أصولهم.

ونحن سنضرب لك مثلين يؤكدان أن الناس قد يختلفون في الحكم على الفـروع لاختلافهم في تقعيد القواعد والكشف عن الأصول.

فأنت إذا قرأت للمعتزلة في مسألة الثواب وجـدت أنهـم يربطونهـا بالعـدل، ويوجبون الثواب على الله، لأنه إذا لم يُثِبْ عبده على طاعته، كان في ذلك ظلمٌ له، ومخالفة لصفة العدل المطلق، والتي هى من كمالات الله.

وانطلاق المعتزلة من مبدأ العدل باعتباره أصلاً يمهد أمامهم الطريـق، لرفـع شعار: - إن الأجرَ على قدر التعب والنصب وبذل المجهود، إذ المسألة عنـدهم لا تعدو أن تكون لونًا من المقايضة، فالعبد يتعبد ويبذل ما يستطيعه من المجهود والله يعطيه أجره، فيأتي الأجر على قدر المشقة.

رد هذا الرأي:

وكلام المعتزلة هذا فضلاً عن أنه تحكم في أفعال الله بغيـر مبـرر معقـول، يُحمِّلهم تبعة إغفال صفة الرحمة.

وكلام المعتزلة من وجه آخر يفتح الطريق أمام الابتداع؛ إذ إنه ما دام العبد قد علم أن الأجر على قدر المشقة؛ فإنه يلتزم من الطاعات أمورًا قد تخـالف مقاصـد الدين، على نحو ما فعل هذا الصحابي الجليل، حيث نَذَرَ أن يصوم ويقـف تحـت وهج الشمس وهو صائم، وهو أمر قد يؤدي به إلى التهلكة، فنهاه النبي عـن ذلـك

وأمره أن يستظل وأن يفطر.

وكثير من الناس قد رأوا أنهم يخرجون من بيوتهم وأماكنهم وأوطانهم يقصدون إلى الحج بغير زاد وبغير راحلة، بقصد مكابدة المشقة، وهو أمر ليس من مقاصد الدين، ولا نصت عليه الشريعة، وإنما هو منسجم مع هذا المبدأ الاعتزالي الشهير.

وبناءً على ذلك فإننا استنادًا إلى الازورار عن الأصل المعتزلي، نزور كذلك عن هذا الحكم المتفرع عليه، وهو أن: - الأجر على قدر المشقة -.

وكثير من العلماء شددوا النكير على هذا القول، ووجدوا أن هناك كثرة من أقوال النبي، ومن تصريحات القرآن الكريم، ومن واقع العبادة، تخالف هذا الرأي وتجافيه.

الجزاء على العبادة فضلٌ من الله:

وكثير من العلماء الذين يشكلون جمهور أهل العلم يقولون: إن الجزاء على العبادة، وإثابة الطائعين على طاعتهم هي محض فضل من الله عز وجل.

وهذا التيار يحمل مسئوليته من رجال العقيدة الأشاعرة والماتريدية، كما يحمله من أهل الشريعة علماء الفقه وعلماء الحديث جميعًا.

رأى المصنف:

والمصنف يتحدث في هذه المسألة بالأصالة عن نفسه، وبالنيابة عن المتصوفة الذين سلكوا الطريق إلى الله بغاية الجد.

فيقول: **[الأجر على قدر الاتباع لا على قدر المشقة]**.

ولأن المصنف ورجال التصوف على العموم يعلمون بأن الله لا يجب عليه شيء، فإذا ما عذب العصاة، فإن تعذيبه لهم يكون بمحض العدل، وإذا ما أثاب الطائعين، فإن منحهم للثواب يكون بمجض الفضل، والأمر في هذا وذاك في حيز الجواز.

وعبارات المصنف واضحة في أن المقياس الحقيقي لزيادة الأجر، إنما هو حسن الإتباع، وتخليص الوجه لله، فبالحرص على الإتباع، وبالحرص على أن يكون العمل خالصًا لله عز وجل، يزيد الأجر بفضل الله ومَنّه.

وكلام المصنف على هذا النحو يؤكد بأنه يرفض القول المشهور بين الناس وهو أن – الأجر على قدر المشقة–.

أدلة يستند إليها المصنف:

والمصنف يدلل على ما ذهب إليه بمجموعة من الأدلة.

قال: **[... لفضل الإيمان والمعرفة والذكر والتلاوة، على ما هو أشق منها بكثير من الحركات الجسمانية.**

... سيما: " وما خير في أمرين إلا اختار أيسرهما ".

مع قوله: " إن أعلمكم بالله وأتقاكم لله أنا ".

وكذا جاء: "خير دينكم أسره"، إلى غير ذلك، والله أعلم].

وأول هذه الاستدلالات التي تعضد موقف المصنف: أن الإيمان، والمعرفة، والذكر، والتلاوة، أنواع من العبادة لها أشباه ونظائر، وهى أيسر في مزاولتها من أنواع أخرى يكابد فاعلوها نوعًا من المشقة أكثر مما تتطلبه هذه الأشياء التي ذكرت لك، ومع ذلك فالإيمان والمعرفة والذكر والتلاوة، وأشباه ذلك لها من الأجر الدرجة العليا التي تسمو بها على غيرها، يظهر ذلك في نحو الحديث الذي مؤداه: أن أم المؤمنين جويرية قد مارست العبادة وجه النهار في مكانها إلى أن عاد النبي وقت الظهيرة، فوجدها على حالها، وحين سألها: أهي على حالها منذ تركها ؟ فأجابت: أن نعم، فعلمها النبي كلمات لو أنها قالتها لكان لها من الثواب ما يعدل ما أصبرت عليه نفسها من العبادة.

وثاني هذه الاستدلالات: أن النبي ﷺ ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما، ولو صح أن الأجر على قدر المشقة، لاختلف اختيار النبي ﷺ.

ومن الأدلة التي تعضد ما ذهب إليه المصنف: أن النبي ﷺ هو أتقى العباد لربه وأعلمهم به، ومع ذلك ما كان يجنح إلى المشقة في الدين، ولا يرجح لأمته ذلك.

وفي الحديث كذلك: أن النبي قال ما مثاله: " **إن خير دينكم أيسره**"

وهذه الروايات جلها من مرويات البخاري، إلا ما كان من قوله ﷺ: " **خير دينكم أيسره**" فقد أخرجه الإمام أحمد.

اعتراض وجوابه:

وبينما يعرض المصنف رأيه ويدلل عليه قد اعترضه حديث رأى أن فيه شيئًا من الإعضال، فأورده ورد عليه بقوله: **[وقوله ﷺ: "أجرك على قدر نصبك" إخبار خاص في خاص، لا يلزم عمومه].**

وهو بذلك يتوافق مع القاعدة القائلة: – إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب – وكأنها هنا لا تنطبق عليه في هذا الموقف.

فتأمل ذلك فإنه مهم.

* * *

القاعدة الثالثة والتسعون

العباد ومبدأ «خير الأمور الوسط»

التشديد في العبادة منهي عنه، كالتراخي عنها.

والتوسط: أخذٌ بالطرفين، فهو أحسن الأمور كما جاء "خير الأمور أوسطها" (والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا " [الفرقان/ ٦٧]، (ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها) [الإسراء/ ١١٠]، وقال ﷺ: "أما أنا فأقوم وأنام، وأصوم وأفطر" الحديث.

وكان يقوم من الليل نصفه، وثلثه، وثلثيه، وهو الوسط باعتبار من يأتي على كلِّه، أو لا يقوم منه إلا اليسير.

وكذلك رد عبد الله بن عُمَر للوسط بصيام نصف الدهر، وقيام نصف الليل، وختم القرآن في سبع، إلى غير ذلك.

فلزم التوسط في كل مكتسب، لأنه أرفق بالنفس وأبقى للعبادة.

* * *

الشـرح

- - - -

إن من محاسن الشريعة الإسلامية أنها جاءت تكلف الإنسان في الأداء على أساس من التيسير؛ إذ التكليف فيه مخالفة لهوى النفس غالبًا، وفيه وضع الحكمة في فم الغريزة، يقوم صاحبها بكبح جماحها ليوقفها عند حدود ما أمر الله به ورضى عنه.

وقضية المصنف في هذه القاعدة أنه أحب أن يبرز بين الناس هذه الخاصية.

والمصنف إذا كان في القاعدة السالفة الذكر قد عمل على فك الارتباط بين الثواب والمشقة، وأن من تعلق بمبدأ – الثواب على قدر المشقة – وجب أن يعيد النظر فيما تعلق به، أراد في هذه القاعدة أن يبرز خاصية من خواص الشريعة، وأن التكليف بالعمل من خلالها قد جعلها نظامًا يتمتع بالوسطية التي تأخذ من كل شيء بطرف دون أن تنحاز إلى طرف دون طرف.

وأنت خبير ولا شك أن في الوسطية: الرمز إلى الاعتدال.

وأن في الوسطية: النفاسة ورفعة القدر والمكانة.

وأن في الوسطية: الحفظ والأمان.

إلى غير ذلك مما عرفناه ومما لا نعرفه.

لقد نبه المصنف في قاعدة من قواعده قد سبقت، أن للوارث وفيه جزء من مورثه لا محالة.

وأنا أضيف هنا أن المكلف بشريعة نظام، فإن الشريعة تنضح عليه من بعض خواصها لو قد التزم بآدابها، وهو ما قال الله عز وجل في سورة البقرة: "**وكذلك جعلناكم أمة وسطًا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدًا** ".

ولله در الشيخ زروق حيث التفت إلى ذلك وأوجزه في عبارة يخبرنا بها ما يريد أن يخبرنا به من المعاني: [**التشديد في العبادة منهي عنه، كالتراخي عنها. والتوسط: أخذٌ بالطرفين، فهو أحسن الأمور**].

أدلة معضدة:

ولقد رأى المصنف رحمه الله ألا يترك قضيته عارية عن الدليل تهتف بما

يعضدها، فذكر مجموعة من الأدلة، كلها من القرآن، ومن صحيح السنة.

وأول هذه الأدلة: تلك المقولة الشهيرة التي يكاد جمهور الأمة أن يكونوا قد أجمعوا على إشهارها، وهي قولهم: "**خير الأمور الوسط**".

والوسط هو خير الأمور لو تصورناه على منتصف خط أخذ من كل جانب منه بطرف عن يمين وشمال.

والوسط هو خير الأمور لو تصورناه في دائرة هو مركزها، حيث: إن كل خط منه يصله بمحيط الدائرة هو مساوٍ لجميع الخطوط الخارجة منه إلى محيط الدائرة، وهو - رمز العدالة-.

هذا فضلاً عن أن الوسط في تصورنا للدائرة يكون محاطاً من كل جانب بما ينضح عليه بالأمن والأمان.

وهذا كله يتضمنه قول المصنف: [.. **كما جاء: "خير الأمور أوسطها"**].

والدليل الثاني: ما جاء في القرآن الكريم في (سورة الفرقان/ ٦٧) ونقله المصنف من قوله تعالى: [**"والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قوامًا"**].

وثالث هذه الأدلة: ما جاء في القرآن من (سورة الإسراء/ ١١٠) ونقله المصنف كذلك من قوله تعالى: [**"ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلاً"**].

والدليل الرابع: من السنة النبوية حديث ذكره المصنف على ما في مثال البخاري، ومسلم، ولفظ أحمد قال: [وقال (عليه الصلاة والسلام): " **أما أنا فأقوم وأنام، وأصوم وأفطر".. الحديث**].

والدليل الخامس: ما ذكره المصنف هنا من حكاية أداء ما كلف الله به نبيه ﷺ، حيث قال المصنف: [.. وكان يقوم من الليل نصفه، وثلثه، وثلثيه، وهو الوسط باعتبار من يأتي على كله، أو لا يقوم منه إلا اليسير].

وفيه إشارة إلى مفتتح سورة المزمل ﷺ - فتأمله-.

والدليل السادس: ما كان من حال عبد الله بن عمر من التشدد على نفسه في العبادة، ورده النبي ﷺ على ما هو وارد في مرويات الشيخين، وحكى المصنف

مجمله، قال: **[وكذلك رد عبدَ الله بن عمر للوسط بصيام نصف الدهر، وقيام نصف الليل، وختم القرآن في سبع، إلى غير ذلك].**

نتيجة وحكمة:

ويستنتج المصنف مما ذكره هذه النتيجة المستخلصة من الأدلة، وهذه الحكمة التي تبين عن عظمة الشريعة الإسلامية، وعنايتها بطباع المكلفين.

قال: **[فلزم التوسط في كل مكتسب، لأنه أرفق بالنفس وأبقى للعبادة].**

* * *

القاعدة الرابعة والتسعون

في التحذير من الابتداع

تحديد ما لم يرد في الشرع تحديده ولا أشارت إليه النصوص الشرعية بأمره يمكن ترك ما حُدد منه ابتداع في الدين، سيما إن عارض أصلاً شرعيًا كصيام يومه لفوات ورد ليلته الذي لم يجعل له الشارع كفارة إلا الإتيان به قبل صلاة الفجر أو زوال اليوم.

وكذا قراءة الفاتحة قبل الصلاة، وتوقيت ورد الصلاة ونحوه معالم يرد به من الشارع نص فيه.

لا ما ورد فيه نصٌ أو إشارة، كصلاة الرواتب وأذكار ما بعد الصلاة، وقراءة القرآن، وصيام النفل ونحوه مما يُكره ترك مُعتاده ويُمنع الاعتداء (الاعتياد) فيه، فافهم.

* * *

الشــرح

- - - -

لقد اعتاد المصنف أن يتابع بين بعض قواعده فيربط بعضها ببعض، أو يحيل بعضها على بعض.

وهو في هذه القاعدة قد حاول أن يركمها على ما سبق له من قواعد في ذات الموضوع، على نحو ما سبق له من حديث من قبل عن البدعة في قاعدته الثامنة عشرة وغيرها.

ولعل ما مضى له من حديث عن البدعة، كان يُعدُّ من باب الحديث العارض الذي تكفي فيه الإشارة عن العبارة.

وهو هنا في هذه القاعدة التي قلنا: إنه يركمها على ما مضى له من حديث، يصرح بالفرق بين السنة والبدعة تصريحًا واضحًا، خاصة في مجال العبادات.

فهو القائل: [تحديد ما لم يرد في الشرع تحديده ولا أشارت إليه النصوص الشرعية بأمره، يمكن ترك ما حُدد منه ابتداع في الدين، سيما إن عارض أصلاً شرعيًا].

تعريف البدعة:

ومن خلال هذا النص نحن لا نستطيع أن نبني تعريفًا مكتمل الأركان، لا لشيء إلا لأن الرجل يتحدث عن البدعة هنا حديثًا خاصًا يتصل بأداء العبادات.

وأنت خبير ولا شك بأن: الأصل في العبادات – الحظر- بإجماع العلماء، فلا يجوز للمرء أن يُضيف إلى ما فُرض عليه، أو ينتقص منه بدليل شرعي صريح، أو بمقصد من مقاصد الشريعة واضح لا يعارضه مُعارض، أو بإشارة يدركها العلماء، لا يقف في طريق فهمها معارضٍ من كتاب، أو سنة، أو إجماع.

ولا يستثنى من ذلك إلا ما عسى أن يكون المصنف قد أشار إليه من قبل ووافقه عليه بعض العلماء، وهو تفعيل الأحاديث الضعيفة في فضائل الأعمال.

والنص الذي نقلناه الآن بين يديك يفيد بعض هذه الإفادات التي ذكرناها توضيحًا له بعده.

ففيه أن الشيخ بمقتضى وعيه بالبدعة، ينبه كل مُكلَّف: بأنه لا يجوز له أن يحدد عبادة لم يحددها الشرع، بدليل صريح يرجع إلى مصدرٍ من مصادر الشريعة

المعتمدة، ولا بإشارة يحملها نصٌ من النصوص، أو دليل من الأدلة.

هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، فإن المكلَّف لا يجوز له أن يترك ما حُدد بأمر الشرع من خلال دليل صريح، يستند إلى مصدر من مصادر الشريعة المعبرة عن أوامر الشارع ونواهيه.

إنه لا يجوز للمكلَّف هذا ولا يجوز له ذاك، لأن تحديد ما لم يُحدد، أو إهمال ما حُدد بالتغافل عنه وتركه، يعد ابتداعًا في الدين.

وكلمة – ابتداع في الدين– هي خبر المبتدأ الذي صدَّر به المصنف قاعدته، وما هو في حكم المعطوف عليه؛ فتحديد ما لم يرد في الشرع تحديده، أو إهمال ما حُدد، ابتداعٌ في الدين، سيما إن عارض أصلاً شرعيًا.

والشيخ زروق لأنه مغربي اطَّلَع على فكر المغاربة من العلماء، واطلع على ثقافة جيرانه في الأندلس، بدا لنا متأثرًا بالإمام الشاطبي.

والإمام الشاطبي له مجال واسع وباعٌ طويل في الحديث عن السنة والبدعة، فلا تكون البدعة عنده بدعة إلا إذا كانت:

أولاً: طريقة مخترعة، بمعنى أنها تتميز بصفة الحداثة، وبمعنى أنها تتميز بالأسبقية التي لا يكون لها في الماضي نظير أو مثال يمكن قياسها عليه.

وثانيًا: أن تكون هذه الطريقة مخترعة في الدين، بمعنى أن يكون الذي اخترعها قد رسمها طريقة دينية، يكون القصد من ورائها، رضاء الله ورضاء رسوله، أو رضاؤهما معًا.

وثالثًا: أن تكون هذه الطريقة المخترعة في الدين، المقصود منها مضاهاة الدين، فإن كان المقصود منها خدمة هذا الدين، وإعانة الطالبين لنصوصه والفهم فيها، والاستنباط منها: كعلوم العربية وأصول الفقه، وغيرهما، لم تُعدُّ من قبيل البدعة.

والشيء الذي ينبغي أن نلفت النظر إليه: أن الإمام الشاطبي أبا إسحاق، قد رأى ألا يقسم البدعة إلى بدعة حسنة وبدعة سيئة، وما ذلك إلا أنه يريد أن يرسم طريقًا واضحة أمام الفهوم، كي لا تضطرب الأفهام أمام السنة والبدعة فلا تتمكن من التمييز بينهما.

وليس معنى ذلك أن الأمر على ما فهم البعض من أن: الإمام الشاطبي قد جمع

كل جديد، وركم بعضه إلى بعض، ثم ألقى به في الجحيم.

وإنما الذي فعله الإمام الشاطبي: هو أنه قد بوب للبدعة الحسنة وجمع بينهما جميعًا في فصول لها عنوان واحد وهو: - المصالح المرسلة-.

وكاتب هذه السطور قد نبه إلى هذا كله في نشرة سابقة عنوانها: **الاجتهاد في الإسلام تحرير وتنوير** - لمن شاء أن يطلع عليها.

وفعل الشاطبي هذا قد غفل عنه بعض الغرِّيين فأشاعوا في الأمة ما أرادوا إشاعته من الفساد.

أما المصنف فهو رجل طُلَّعة في مذهبه وفي غير مذهبه.

ففي مذهبه أن الإمام مالك كان حريصًا غاية الحرص على إتباع الأثر، واعتماد فعل أهل المدينة في عصره، وما ذلك إلا لخوفه الشديد على الشريعة الغراء أن يتسلل إليها أمورٌ ليست منها، يظن الظانون بعد ذلك: أنها من لُحمتها وسَدَاها.

ولقد جاء أنصار المذهب وتابعوه من بعد إمامهم يتبعون توجيهات الإمام، ويعمقون فكرته، ويحرصون على تقليده في سلوكه: فلا يقبلون من أحد أن يحدد أمرًا ويعتاده وينويه من الدين، كما لا يقبلون من أحد أن ينحي أمرًا محددًا من الشريعة ويرى أن تنحيته لها صلة بالتدين.

وهذا ما فعله الشيخ زروق هنا، وفي كل مناسبة يرى إمكانية شرح البدعة والسنة فيها.

أمثلة تطبيقية:

قال المصنف: [... **كصيام يومه لفوات ورد ليلته الذي لم يجعل له الشارع كفارةً إلا الإتيان به قبل صلاة الفجر أو زوال اليوم.**

وكذا قراءة الفاتحة قبل الصلاة، وتوقيت ورد الصلاة ونحوه مما لم يرد به من الشارع نص فيه.

لا ما ورد فيه نص أو إشارة، كصلاة الرواتب وأذكار ما بعد الصلاة، وقراءة القرآن وصيام النفل ونحوه، مما يُكره ترك معتاده ويُمنع الاعتداء (والاعتياد) فيه. فافهم].

وأنت إذا تأملت في هذه الأمثلة لوجدت أن محور الارتكاز فيها جميعًا: أن مبتدعوها قد اعتبروها عادة اعتادوها، وأنهم قد رأوها من الدين، وأنها تضاهي هذا

الدين وليست منه.

وفيما ذكره من أمثلة كله لا دليل عليه، لا صريحًا ولا بالإشارة، ولا خاصًا ولا اندرج حكمه تحت إذنٍ عام، ولا أشارت إليه نصوص الشريعة.

والأخطر من ذلك أن ما ابتدعه بعضهم، واخترعوه وساروا عليه، قد دخل في منطقة جعلته وجهًا لوجه مع ما يعارضه من نصوص الشريعة.

ومن أوائل هذه الأمثلة التي ذكرها الشيخ: أن الرجل يكون له ورد في الليل كقراءة شيء من القرآن، أو كفعل من الأفعال، من نحو: الصلاة في جوف الليل، وهي أمور مشروعة له ولغيره، ثم ينام عن هذا الورد لا يقرأه، فابتدع له صيام اليوم التالي لهذه الليلة يكون كفارة لورده.

وهذا أمر لا دليل له من الشرع، لا في عموم الأدلة ولا في خاصها، ولا في إشارة يتحملها نص.

وهذا التوصيف كافٍ لاعتبار ما صنعه من قبيل الابتداع.

ولكن الأمر يشتد تحريمه حين نرى هذا الشيء الذي فعله وحدده من نام عن ورده؛ بحيث أنه قد جعل صيام اليوم التالي لليلته كفارة لورده الذي نام عنه، قد جاءه مُعارض يعارضهن وهو أن الإمام مسلم قد أخرج في صحيحه عن عمر بن الخطاب رفعه حيث قال: قال رسول الله ﷺ: **"من نام عن حزبه من الليل أو عن شيء منه فقرأه ما بين صلاة الفجر وصلاة الظهر كُتب كأنما قرأه من الليل"**.

ومن الأمثلة: أن المكلَّف قد اعتاد لنفسه قبل أن يقوم إلى الصلاة وقبل تكبيرة الإحرام أن يقرأ الفاتحة.

وقراءة الفاتحة لا شيء فيها، لكن البدعة في أن يحدد لنفسه أن يقرأها قبل أن يقوم إلى الصلاة.

ومن الأمثلة: أن يوقت للصلاة وردًا غير هذه التسبيحات التي جاء الشرع بها، دحضت النصوص عليها.

وأنت على وعيكامل بأن ما ورد الشرع به فهو سنة في مقابلة هذه البدعة، من نحو: صلاة الرواتب، وأذكار ما بعد الصلاة، وقراءة القرآن، وصيام النفل، إلى غير ذلك مما يُكره ترك معتاده ويُمنع الاعتداء (والاعتياد) فيه.

* * *

القاعدة الخامسة والتسعون

الأوراد ترتيبها وثمرتها

استخراج الشيء من محله بإدخال الضد عليه أبدًا.

فإن تعدَّد تعدَّد، وإن اتَّحد اتَّحد حسب سنة الله، لا لزومًا في النظر، وإن اقتضاه العقل.

فلهذا أمروا المريد في ابتدائه بتعدد الأوراد وإكثارها نفيًا لما في نفسه من آثارها.

وعند توسطه بإفراد الورد لإفراد الهَمّ [لانفراد المهم] وإفراد الحقيقة.

وكل هذا بعد حفظ الورد الشرعي ذكرًا [من ذكر] أو غيره حسب ما ورد عمومًا، والله أعلم.

* * *

الشـــرح

- - - -

إن لله في حياتنا الدنيا سنة فيها قوانين تحكم الطبيعــة، وفيهــا قــوانين تحكــم الأحياء، وفيها قوانين تحكم الطبيعة والأحياء معًا.

ومن هذه القوانين التي تحويها السنن أن المادة إذا أشغلت مكانًا مــا، لا يمكــن لمادة أخرى أن تشغل هذا المكان إلا إذا طردت المادة الأولى، فإذا عادت المــادة الأولى بعد طردها واحتاجت المادة الثانية أن تحتل نفس الملكان، وجب عليهــا أن تعين مباشرة طردها من جديد، فإذا طُردت المادة مرة واحدة ولم تَعُد، لم تكن المادة الثانية بحاجة إلى إعادة الطرد مرة أخرى.

هذه مقتضيات سنة الله في الطبيعة.

وفي عالم الأحياء وما لها من نفوس تتأكد هذه السنة كذلك؛ فالنفس إذا ما شُغلت بخُلق ردى، أو مجموعة أخلاق تهبط بالإنسان وتخلد به إلى الأرض، كــان مــن الضروري أن يُدخل صاحب هذه النفس على هذا الخُلق ضده، وعلى هذه الأخــلاق أضدادها، يكرر ذلك مرارًا بحسب معاودة الخلق الردي تواجده في الــنفس، فــإن توحدت نوبته توحد إدخال الخُلق السني حيث لا حاجة إلى التكرار.

وقد يتساءل بعض المشتغلين بالعلوم عن هذا الذي قررناه، وما إذا كــان هــذا الذي قررناه نتيجة نظرٍ وإعمال فكر أم لا. فإن كان نتيجة نظر وإعمال فكر فمــا الخطوات التي رتبت لما شيدتموه من التقرير ؟.

والجواب عن هذا التساؤل واضح لا سترة به، وهو أن ما قررناه إنما هو نتيجة رصد سنن الله ومشاهدتها في الطبيعة والأحياء وإن كان الطريق إلى النظر وإعمال الفكر غير محال، بل هو ممكن ومتاح أمام الراغبين في ممارسة النظــر وإعمــال الفكر.

ولعل هذا ما يؤكده المصنف حين قال: **[استخراج الشيء من محلــه بإدخــال الضد عليه أبدًا.**

فإن تعدَّد تَعدَّد، وإن اتّحد اتّحد حسب سنة الله، لا لزومًــا فــي النظــر، وإن اقتضاه العقل].

وفي هذا النص قوله: [... فإن تعدد تعدد، وإن اتحد اتحد].

وهى عبارة تُبين عن مقصد المصنف لو قد طرأ عليها قليل من التعديل.

فنقول: [... وإن توحد توحد] في مقابلة: [وإن تعدد تعدد]، إذ الشيخ يجب أن يقول: فإن تعدد الخلق السيء، تعدد إدخال ضده الطارد له عليه، وإن توحد، توحد له إدخال الطارد عليه، فيظهر الأمر على هذا النحو.

وما تحت أيدينا من مخطوطات ومطبوعات لم يقف واحدٌ منها أمام هذه الجملة لعلها واضحة أمام النُساخ.

ترتيب الورد للسالك:

وبعد أن بين المصنف سنة الله في الطبيعة والأحياء، خاصة فيما يشغل الفراغ، أو فيما نريد له أن يشغله، وأن ذلك لا يكون إلا بالإخلاء ثم الإحلال، بعد أن بين ذلك وجزم بأنه سنة من سنن الله، شرع في رسم الطريق أمام السالك إلى الله خاصة في بداياته.

وأنت خبير يا صاحبي أنه في استراتجيات الصراع ورسم الخطط للمغالبة، تجد هناك ما يشبه الإجماع على أن الخطة التي يُكتب لها الغلبة من بين خطط الصراع، هي هذه الخطة التي تبدأ بقوة؛ فمن كان قويًا في أول أمره كُتب له الفوز في آخره غالبًا.

وفي مغالبة الأخلاق المتقابلة والمتصارعةِ في سباق محتوم، كل منها يريد أن يسبق إلى احتلال النفس الأمرُ ذاته.

والمتصوف لابد أن يكون واعيًا بهذه الحقيقة؛ بحيث يرسم خُطته على أساسٍ منها.

وابن عطاء الله السكندري شيخ طريقة المصنف في زمانه، أو من أبرز مشايخها، وقد التفت إلى هذه الحقيقة ووعاها وعيًا كاملاً؛ حتى سجلها في كلمات قلائل وأهداها إلى كل مريد من خلال حكمه.

قال: [من لم تكن له بداية محرقة لم تكن له نهاية مشرقة].

والمصنف قد درج على هذا الدرب نفسه، ففصّل وأجمل، ومهد وعقب، فالمريد عنده حين يكون في بداية أمره لابد أن يأخذ منهج الإصلاح في نفسه بقوة، فيُدخل

إلى نفسه من مقابلات الأخلاق الردية كما بحيث يناسب كل مقابل بما يقابلـه في حركة قوية لا هوادة فيها، وبعزيمة شديدة لا تقبل التراخي.

هذا يكون في مبتدأ أمره.

فهو القائل: [... **فلهذا أمروا المريد في ابتدائه بتعدد الأوراد وإكثارها نفيًا لما في نفسه من آثارها**].

وحين يَعْبُر المريد هذه المرحلة الأولى ويفرغ منها فائزًا، ويجاوز حدودها راسمًا بأصابع قلبه علامات النصر، يجوز له حينئذٍ أن يستريح قليلاً وأن يتنفس الصعداء، لكن لا يجوز له بحالٍ إلقاء السلاح، بل الجائز الوحيد له أن يخفف من جولاته وصولاته في تطهير نفسه من بقايا الخلق الردي طالما هو في منتصف الطريق.

قال المصنف يلفت النظر إلى ذلك: [... **وعند توسطه بإفراد الورد لإفراد الهم (لانفراد المهم)، وإفراد الحقيقة**].

وهذا الذي قاله المصنف أمر يسيغه العقل، وتؤيده سنن الله في الاجتماع البشري، كما تؤيده سنن الله في عالم النفس، والروح، والقلب.

فالحقيقة إذا توحدت وبرقت أمام صاحبها، وتوحد المهم وانحصر الهم، كان من الممكن للسالك أن يأخذ فترة يستريح فيها من شدِّ الأعصاب، واستنفار العزائم، وقلق البال، وهو ما أراده المصنف ولفت النظر إليه.

إعداد العُدّة وشحذ السلاح:

قال المصنف: [.. **وكل هذا بعد حفظ الورد الشرعي ذكرًا (من ذكر) أو غيره حسب ما ورد عمومًا، والله أعلم**].

وينبه المصنف كما ترى إلى أن الصراع بين المتقابلات في النفس من الأخلاق لا يحسمه مجرد الرغبة أو علو الهمة، ولكن لابد مع ذلك من إحكام العدة وشحذ السلاح.

وسلاح المُغالب هنا هو هذا الورد أو ذاك، يجب الحرص عليه بعد إتقانه، والحفاظ على وقته يملؤه به، لا ينام عنه، ولا يقبل فيه وسوسة الشيطان.

***

القاعدة السادسة والتسعون

موافقة الأشياء للطباع أدعى إلى التعايش مع النفس

ما رُكب في الطباع مُعين للنفوس على ما تريد حسب قواها.

فلذا قيل: إذا علم الصغير ما يمثل إليه نفسه من المباحات خرج إمامًا فيها وإذا انتحل المريد ما ترجحه حقيقته من الأذكار والأوراد كان معينًا له على مقصوده بدوامه، فإنه ما قصّر أحد (جسد) عن همته، ويعين الله العبد على قدر نيته.

وما دخل بانبساط كان أدعى للدوام.

وقد أشار لهذه الجملة في (تاج العروس)، وتكلم عليها الشيخ ابن أبي جمرة في حديث حذيفة إذ قال: [كان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير]... الحديث. والله أعلم.

* * *

الشــرح

ما زال المؤلف في ملاحظة سنة الله عز وجل في الأشياء وفي الأحياء.

والقاعدة العامة التي تجمع الأحياء والأشياء هي: - أن ما توافق منها ائتلف، وما تنافر منها اختلف - فقطبي المغناطيس مختلفان لا يأتلفان - والنبي ﷺ قد أخبرنا: أن النفوس والأرواح في مرمى هذه القاعدة: - **ما توافق منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف** -.

يبقى أمامنا أن ننبه إلى أنه بين الطباع والأرواح، وبين السلوك والأشياء تجاذب وتنافر، فما وافق الطباع من الأشياء ائتلفت النفس معه، وما خالف الطباع منها وقع التنافر بينه وبين النفس.

والمصنف يلحظ ذلك كله ويؤسس عليه، فيقول: **[ما رُكب في الطباع معين للنفوس على ما تريد حسب قواها].**

أمثلة تطبيقية:

وهذه الفكرة النظرية لا تتضح عند المؤلف ولا عند سامعيه إلا إذا ضربت لها الأمثال التطبيقية، حيث استقر في وجدان الناس أنه - بالمثال يتضح المقال-.

والمصنف لم يدخر وسعًا هنا ولا في أي مجالٍ آخر؛ فهو يقدم لقارئه الأمثلة الشارحة التي تقرب الفكرة المعقولة للأذهان.

وهو هنا يضرب مثالين يوضح بهما فكرته.

أما **أحدهما**: فهو من مجال التربية والذي يحتاج إليه كل مربٍ على مدار العصور وتوالي الأزمان.

فهذا طفل من الأطفال نريد أن نربيه، ونربي أمثاله كي يتمكن من شغل مكانته ومكانه في المستقبل، فما الذي يجب علينا ونحن نريد أن نؤهله لمهمته ؟

إن الذي يجب علينا تجاه الأطفال منذ نعومة أظفارهم، هو أن نتعرف على ميولهم ورغباتهم التي تنسجم مع طباعهم وميولهم وفطرهم.

وقد جرت حكمة الله في خلقه أن يخلق الطفل وله ميول، لو أننا انتبهنا إليها، وهيأناه لها وهيأناها له، نشأ وقد حاز قصب السبق فيها، وصار من الأئمة في

مجاله، ومن المتقدمين في ميدانه.

هذا أمر تؤكده التجارب في مجال التربية، وهو أمرٌ يُحسب للمصنف في مجال السبق، حيث جاءت العصور التالية وأدركته على ما شرحه المصنف وقدمه لتابعيه في زمانه.

ثم ضرب المصنف مثلاً آخر يشرح فكرته، وهو من مجال التصوف، وله صلة بالمثال السابق، وعلاقة به يمكن التعبير عنها - فنيًّا- بالعموم والخصوص المطلق، حيث إن ما صدقات المثال الأول كثيرة ومتعددة لشموله جميع مجالات التربية، في حين أن ما صدقات المثال الثاني تنحصر في دائرة خاصة هي دائرة التصوف.

وهذا المثال الثاني: يتصل بالمريد وشيخه، إذ الشيخ يجيب عليه أن يتأمل مريده من جميع وجوهه، ويتأمل معه الأوراد والأذكار التي سيكلفه بها، فلا يكلفه من الأوراد إلا بما يميل إليه طبعه، ولا يكلفه من الأذكار إلا بما يعين عليه هواه ويتعايش معه ميوله.

والشيخ المربي إذا ما فعل ذلك ولم يَفُته شيء منه، وصل بالمريد إلى أقصى غاياته.

هكذا يضرب المصنف الأمثلة الشارحة للفكرة المعقولة، وهى أمثلة تشرح مراد المصنف بالقصد الأول، وهى مع ذلك تحتوي على فوائد جمة بالقصد الثاني - كما رأيت-.

قال المصنف: **[... فلذا قيل: إذا علم الصغير ما تميل إليه نفسه من المباحات خرج إمامًا فيها.**

وإذا انتحل المريد ما ترجحه حقيقته من الأذكار والأوراد كان معينًا له على مقصوده بدوامه].

نتيجة:

قال المصنف: **[... فإنه ما قصّر أحد (جسد) عن همته، ويعين الله العبد على قدر نيته.**

وما دخل بانبساط كان أدعى للدوام].

وهكذا يستنتج المصنف نتيجة اجتمعت له مما ذكره من كلام نظري، وساق

الأمثلة شارحة له؛ فإنه ما قصر أحد من الناس له ميول وطبائع، أو ما قصر جسد من الأجسام له فطرة وغريزة عن أن يُعَبَّر عما خُلق عليه وطُبع، وأن الله عز وجل يمد كل فرد وكل جسد بمتطلباته، ليحقق الحكمة من خلقه.

وأنت خبير بلا شك أننا ما أدخلنا شيئًا على شيء بانبساط فطرة وموافقة طبيعة، إلا وكان ذلك أدعى إلى الدوام والاستمرار.

فتأمل ذلك فإنه مهم.

الحديث وفقهه يعضدان كلام المصنف:

قال المصنف: [... وقد أشار لهذه الجملة في (تاج العروس)، وتكلم عليها **الشيخ ابن أبي جمرة في حديث حذيفة إذ قال: (كان الناس يسألون رسول الله ﷺ .. الحديث، والله أعلم].**

ألا ترى أن ابن عطاء الله السكندري قد التفت إلى هذه الجملة من المعاني، وتهيأ وكتب عنها في كتابه الشهير (تاج العروس) بعد أن نقلها وعلق عليها، كما تكلم عليها ابن أبي جمرة وهو يشرح حديثًا رفعه إلى النبي ﷺ حذيفة بن اليمان؟.

أما الحديث الذي رفعه حذيفة بن اليمان إلى رسول الله، فهو هذا الحديث الذي أخرجه الشيخان وغيرهما، ولفظه: " **كان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني ".. الحديث.**

وفيما ذكره حذيفة بن اليمان تعبير عما قال إليه الناس في سؤال رسول الله، وما مال إليه هو من سؤال النبي ﷺ.

والناس طباع.

فسبحان من خلقهم.

وسبحان من كلفهم.

وسبحان من أراد هداية من يشاء إلى ما يشاء.

* * *

القاعدة السابعة والتسعون

الطريق إلى إدراك الثمرة

طلب الشيء بوجه واحد من الإلحاح أقرب لنواله، وأذعني لدوام سببه المطلوب في نفسه لإفراد الحقيقة له.

فلزم التزام ورد (ورده) لا ينتقل عنه حتى يُحصِّل نتائجَه، وإلا فالمنتقل قبل الفتح كحافر بئرٍ لا يدوم على محل واحد، وكالقطر [وكالمنقط] قطرة على كل محل يريد تأثير المحلِّ بالقطر أثرًا، أيظهرُ لِعَمَلِه مع ذلك أثَرٌ ؟ !

قيل: والدوام في الشيء زيادة فيه باعتبار العمر لا باعتبار القوْمِ (والعدد). ومن استوى يوماه فهو الذي لم يعمل فيهما شيئًا.

ومن احتوى أمسُهُ على خلاف يومه فهو المحروم، فإنه ليس عنده إلا عمل أمسه، والله أعلم.

* * *

الشـــرح

لقد تأكد لدى المصنف أن النظر إلى سنة الله، وإلى عملها في الطبيعة والنفس البشرية، أقرب إلى نوال الثمرة التي يعمل على تحصيِّلها ونوالَها.

بديهية:

ومن الأشياء التي لا تحتاج إلى دليل حيث تقع غالبًا في مجال الرؤية البصرية، أن الإنسان إذا أراد أن يحقق شيئًا في الطبيعة، وجب عليه أن يواصل العمل على وتيرة واحدة لا ينفك عنها حتى يبلغ غايته.

ومن الأمور التي لا مشاحة فيها أن الإنسان إذا حدد لنفسه في الطبيعة أو في النفس الإنسانية هدفًا يريد أن يبلغه، وظل يعدد السبل إلى بلوغ هذا الهدف، فلا يصبر على متابعة السير على سبيل واحد، فإنه في هذه الحال يُهلك نفسه، ويقطع ظهره، ولا يصل إلى غايته، بل إن محصلته في النهاية لا تعدو أن تكون نتائج جزئية مبعثرة لا قيمة لها على ميزان التقدير، ولا منفعة تُرجى من ورائها في مجال تحصيل المنافع.

وهذا ما التفت إليه المصنف حيث قال: **[طلب الشيء بوجه واحد مع الإلحاح أقرب لنواله، وأدعى لدوام سببه المطلوب في نفسه لإفراد الحقيقة له].**

امثلة كاشفة:

ويضرب المصنف لما ذكره أمثلة من علاقة الإنسان بالطبيعة.

أولاً: فهذا إنسانٌ يريد أن يَحفِر بئرًا ليحصل منها على الماء، وهو يفتقر إلى الصبر على مواصلة العمل في مكان واحد، فهو يحضر مترًا أو مترين ولا يجد الماء، فينتقل إلى مكانٍ آخر في الصحراء أو في الفضاء يحفر حفرة أخرى، وهكذا يفعل، وهكذا يبرهن على قلة صبره على متابعة العمل.

تُرى ما الذي يمكن له أن يبلغه من تحقيق هدفه ؟.

إنه لن يحقق من ذلك شيئًا إلا ما يحققه ناقل الماء بالغرابيل.

وثانيًا: هذا إنسان آخر يريد أن يقطر الماء على شيء أو مكان يريد أن يبلغ

بالتنقيط أو بالقطر أثرًا ما، ولكنه يفتقد الصبر على متابعة النقط أو التقطير في مكان واحد، فينتقل من مكان إلى مكان، ومن شيء يريد أن يبلغ هدفه منه إلى شيء آخر مماثل.

تُرى: هل هذا الإنسان بالغ من أمره شيئًا، ومحصِّلٌ من قصده قصدًا ؟.

إن العقل والمنطق يقولان: إنه لن يحصِّلَ من ذلك شيئًا إلا ما يحصِّله باسط كفيه إلى الماء ليبلغ فاه، وما هو ببالغه.

والمصنف يصور هذين الأمرين فيقول: **[... وإلا فالمنتقل قبل الفتح كحافر بئر لا يدوم على محل واحد، وكالمقطر(كالمنقط) قطرة على كل محل يزيد تأثير المحل بالقطر أثرًا، أيظهر لعمله مع ذلك أثر ؟ !].**

نتيجة:

قال المصنف: **[... قيل: والدوام في الشيء زيادة فيه باعتبار العمر لا باعتبار العود (العدد).**

ومن استوى يوماه هو الذي لم يعمل فيهما شيئًا.

ومن احتوى أمسُه على خلاف يومه فهو المحروم، فإنه ليس عنده إلا عمل أمسه].

والمصنف – كما تراه- يَخلُص مما ذكره إلى توجيهات يلقيها إلى قارئه في تعبيرات مختصرة تشبه أن تكون حكمًا.

أولها: أنه قال نقلاً عن غيره: إن الدوام في الشيء ومتابعة السير في الطريق نحو الهدف يزيد فيه، زيادة تتصل بالعمر، ولا تتصل بالعود أو بالعدد، لا. لشيء: إلا لمتابعة السير فيها نحو هدف واحد، وحقيقة قد انفردت وتوحدت.

وثانيها: أن الرجل أو المرء على العموم إذا استوى يوماه لا يمتاز أولهما عن آخرهما، فليس استواؤهما على هذا النحو إلا لأنه لم يعمل فيهما شيئًا ؛ فهو لو قد عمل شيئًا في أحدهما، لامتاز عن الآخر بما عمله فيه.

وثالثها: هذا المرء يحتوي أمسُه على خلاف يومه، فهو رجل محروم من التقدم نحو الهدف، حيث قَعَد به يومه عن الحركة، وأخلد به حاله إلى الأرض.

هذا كلام يشبه الحكم، بل قل: إنه الحكم بعينها؛ إذ لا معنى للحكمة إلا أنها

تحتوي – على قلة ألفاظها– على كمٍ من المعاني يُعدُّ ناتج تجارب مجموعة من بني البشر، أو يُعد ناتج ملاحظاتهم في الطبيعة والاجتماع.

نتيجة في إرشاد أو إرشاد في نتيجة:

قال المصنف: **[فلزم التزام وردٍ (ورده) لا ينتقل عنه حتى يحصّل نتائجه]**.

وهكذا يعود المصنف من رحلته التي حلق خلالها في سماء المعرفة العامة الشاملة إلى مجال العرفان في التصوف ومزاولة العمل فيه، فينصح إلى سالك الطريق إلى الله مبينًا له ما يجب عليه بالنسبة للأوراد والذكر، قائلاً له: إنه يجب عليك أن تتابع العمل على وردٍ واحد، وأن تلتزم نوعًا واحدًا من الذكر، متابعة حسيسة حتى تصل بك إلى أن يفتح الله عليك بما يريده لك من الفتح. فإذا لم يلتزم السالك بهذا المنهج ضيع نفسه وأضاع عمله.

فهذا أمر اقتضته سنة الله في الأكوان، كما اقتضته سنة الله في النفوس.

والله أعلم.

* * *

القاعدة الثامنة والتسعون

في العلاقة بين العبد والمعبود

دوام الشيء بدوام ما رُتب عليه وثوابه على قدر نيته، ورتبته على قدر التقرب به.

والله تعالى دائم الربوبية، فإحكام عبوديته دائمة على خلقه، لا ترتفع (أو ترفع) عنهم.

وأجلُ العبادة عنده مَن عَبَده لأنه أهل للعبادة، مع رجائه والخوف منه، والهيبة، أو الحياء ونحوه.

فافهم. والله سبحانه أعلم.

* * *

الشــرح

- - - -

في هذه القاعدة حديث مجمل عن العلاقة بين العابد والمعبود، بين الحق المطلق والمخلوق الراجي رحمة ربه.

ضابطة:

ويبدأ المصنف حديثه هنا – كعادته- بوضْع ضابطة ينطلق منها ويعود إليها.

وهو هنا يقول: **[دوام الشيء بدوام ما رُتب عليه، وثوابه علـى قـدر نيتـه، ورتبته على قدر التقرب به]**.

ونحن نرى المصنف ما زال مشغولاً ومتأثرًا بما يظهر من سنة الله في الأكوان من التراكمية.

والتراكمية هي وضع شيء على شيء، وضم موجود إلى موجود لعلاقة بينهما.

ومن خلال نظرة المصنف إلى ما يركمه الله من الأشياء، أو إلى ما أمر الله به عباده أن يركموه، ظهرت له حقيقة تلمع بين عينيه لا تكاد تخطئه.

وهذه الحقيقة هي أنه: إذا ما تيسر لنا وضع شيء على شيء، أو إسناده إليه، أو حمله عليه، فإن التابع يدوم بقدر دوام المتبوع، فما توفر للمتبوع من الديمومة فـي العمر أو القدر أمكن أن ينال التابعُ من هذه الديمومة قليلاً أو كثيرًا.

تلك ضابطة تظهر بجلاء لكل من يتأملها، لا تحتاج إلى نظر، ولا تحتاج إلـى دليل يثبتها.

ثم ينتقل المصنف من هذه الضابطة بطريقة مفاجئة إلى النظـر فـي الأعمـال والأقوال في مجال العبادات التي يتوجه بها العابد إلى معبوده، فيأخـذ فـي رسـم الطريق إلى نيل الثواب؛ فيؤكد أن الطريق إلى نيل الثواب ترسمه النيـة الـصادقة والإخلاص الذي لا تشوبه شائبة.

ولعل المصنف قد استوحى ذلك من قوله ﷺ: " **إنما الأعمال بالنيـات**"، وهـو حديث يرسم الخط الفاصل بين ما يقبل من الأعمال والأقوال وما لا يُقبل.

ونحن نريد أن نصعِّد الأمر معك، فنقول: إن النية أو القـصد لا تكتفـي فقـط بالتفريق بين ما يُقبل وما لا يقبل، بل إنها أيضًا تفرق بين ما هو من قبيل العبـادة

التي يؤجر عليها صاحبها، وما هو من قبيل العادة التي لاحظ لصاحبها من فعلها إلا ما يُمتِّع غرائزه، وما يريح هواه.

وقد يكون هناك من المقاصد ما يدفع إلى محرم يفتتن صاحبه بممارسته وهو يظن أنه يفعل حسنًا، فليس هناك أضل من امرئ زُين له سوء عمله فرآه حسنًا، إنه يظل مُستمتعًا به يضله هواه ويخدعه شيطانه فيقيس ثواب الآخرة على متع الدنيا، فهو كمن ينظر إلى السراب، تراءت له من خلاله الذرات المنتشرة في الكون، تتشتت الأشعة عليها فتتراءى أمام صاحبها الظمآن كأنها ماء، وهى سراب، من يذهب عنده لا يجد شيئًا، ويجد الله عنده فيوفيه حسابه.

إن النية إذًا هي العلامة الفارقة بين ما يُقبل من الأعمال والأقوال وما يُردُّ على صاحبه، فما يُقبل منها يثيبه الله عليه، وما لا يُقبل فتقديره عند ربه.

وبعد هاتين القضيتين اللتين ذكرهما المصنف، وهما: ديمومة الشيء بديمومة ما يُسند إليه، والثواب على قدر النية، يُضيف المصنف إلى هاتين القضيتين قضية أخرى ثالثة يبين فيها رتبة الأعمال من قول أو فعل، وهذه الرتبة تتراءى لنا بالنظر فيما يُتقرب به، وما يصاحبه من القصد والنية كما رأيت.

ونحن حين ننظر فيما يُتَقَرب به تظهر لنا رتبته، فعند البزار أنه ﷺ قال: **"الأعمال سبعة: عملان موجبان، وعملان واحد بواحد، وعمل الحسنة فيه بعشرة، و عمل الحسنة فيه بسبعمائة ضعف، وعمل لا يحصي ثوابه إلا الله تعالى، فأما العملان الموجبان فالكفر والإيمان، فالإيمان يوجب الجنة والكفر يوجب النار، وأما اللذان هما واحد بواحد فمن هم بحسنة ولم يعملها كتبها الله له حسنة، ومن عمل سيئة كتب الله عليه سيئة واحدة، وأما العمل الذي بسبعمائة ضعف فهو الجهاد في سبيل الله، قال تعالى: "كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة". ثم ذكر الله تعالى – سبحانه وتعالى– أنه يضاعف لمن يشاء زيادة على ذلك، وقال تعالى: "وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجرًا عظيمًا " فدلت الآية والحديث وهو ﷺ إلى أضعاف كثيرة أن العشرة و السبعمائة كلمة ليست للتحديد وأنه يضاعف لمن يشاء ويعطي من لدنه ما لا يعد ولا يحصي، فسبحان من لا تحصى آلاؤه، ولا تعد نعماؤه، فله الشكر والنعمة والفضل، وأما السابع،**

فهو الصوم، يقول تعالى: "كل عمل ابن آدم له إلا الصوم فإنه لي وأنا أجزي به" رواه البخاري، فلا يعلم ثواب الصوم إلا الله).

قضايا ثلاث جمعها المصنف في ضابطته: [**دوام الشيء بدوام ما رُتب عليه، وثوابه على قدر نيته، ورتبته على قدر التقرب به**]، فاستقامت بين يديه الضابطة على ما يريد.

من الضابطة إلى التطبيق:

قال المصنف: [... والله دائم الربوبية، **فإحكام عبوديته دائمة على خلقه، لا ترتفع (أو تُرفع) عنهم.**

وأجلّ العبادة عنده لأنه أهل للعبادة، مع رجائه والخوف منه، والهيبة أو الحياء ونحوه، فافهم. والله سبحانه أعلم].

انتهى المصنف من ضابطته على هذا النحو، فوجد روحه تنساب من الضابطة إلى التطبيق، وكان أول ما فاجأه أو سيطر على فؤاده هذه الحقيقة.

فالله عز وجل دائم الربوبية على خلقه يغمرهم بنعمه ويسعهم بفضله: "وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها ".

وهذه الربوبية وهذا الفضل يستلزمان بالفطرة، ويقتضيان بحكم الطبع السليم، وينطلقان من منطق تعبر عنه هذه العبارة: " **هل جزاء الإحسان إلا الإحسان**".

إن الربوبية والفضل يستلزمان العبودية لله وحده بشكر نعمته، والعرفان له بربوبيته.

وهذا اللزومُ دائم لا يتخلف طبقًا لما علمت من قبل: إن الشيء إذا ارتبط بشيء، أو حُمِّلَ عليه، وكان المرجع دائمًا، كان للمرتبط به جزء من الدوام لا تخطئ الفطرة ملاحظته؛ فدوام الربوبية من الله لعباده، قد أحكمت دوام العبودية من خلقه له.

ولولا أن الله حكيم ورحيم لوجّه العباد بالقهر إلى عبوديته، إلا أن الله لا يريد العبادة بالقهر، وإنما يريد أن يتوجه إليه العباد بالحب الذي يتجاوز القهر في مجال السمو، وعلى ميزان التقدير.

ثم ينتقل المصنف – وهو في مجال التطبيق– إلى قضية أخرى تفرض نفسها

على مجال البحث، أو يلجأ إليها الباحث على سبيل الاستطراد.

والمصنف يتناول هنا قضية العبادة في أسمى معانيها.

ولا تكون العبادة والعبودية في أسمى معانيها إلا إذا كان العابد يتوجه بالعبادة والعبودية لربه، لأنه هو وحده المستحق للعبادة، والمستحق للسيادة المطلقة جميعًا.

غير أن هذا المستوى من العبادة والعبودية لا يعطي مذاقه إلا إذا صحبته أحوال، وأحاطت به مقامات تشيع فيه عبق العبودية ونعمة الإحساس بالربوبية الذي لابد منه.

وهذه الأحوال وتلك المقامات كثيرة، ومنها:

١- الرجاء: وهو في اللغة: الأمل.

وفي الاصطلاح: تعلق القلب بحصول محبوب في المستقبل.

وما دامت الربوبية الدائمة لله، فإن العبودية الحقة تقتضي التوجه إليه في تحقيق المرغوب ودافع المرهوب دون سواه.

٢- الخوف: وهو: توقع حلول مكروه أو فوات محبوب.

وهو حالة نفسية تعتري العبد، وهي متصلة بتوقع ما يأتي به المستقبل.

وغاية الغايات في مستقبل كل عبد أن يتقي النار، وأن يحصّل النعيم في الجنة.

والعبادة الحقة تقتضي أن يتعلق بربه يجنبه عذاب النار ويحقق له النعيم المقيم.

٣- الهيبة: والهيبة والأنس: هما حالتان فوق القبض والبسط كما أن القبض والبسط فوق الخوف والرجاء، فالهيبة مقتضاها الغيبة، والأنس مقتضاه الصحو والإفاقة.

وأنت إذا تأملت في حال أو مقام الهيبة، لوجدت أنه شعور نفسي، مركبٌ من الخوف والأنس، والقبض والبسط، وما يشبه ذلك.

وهو تركيب يجعل العبد لا يصل إلى حالة التهاون، بحيث يقال له ولمن معه: "وما قدروا الله حق قدره".

وهو تركيب لا يجعل العبد يرمي بنفسه في حمأة اليأس أو القنوط.

فتأمل ذلك فإنه مهم.

٤- الحياء: وهو: انقباض النفس من شيء وتركه حذرًا عن اللوم فيه، وهو نوعان:

نفساني: وهو الذي خلقه الله تعالى في النفوس كلها.

وإيماني: وهو أن يمنع المؤمن نفسه من فعل المعاصي خوفًا من الله تعالى.

ونحن إذا تأملنا ذلك كله وجدنا القاعدة التي ذكرها المصنف، تمدنا بالسبيل المستقيم إلى عبادة الله في أعلى صورها، وهى عبادة مستحقة لله الذي منّ علينا بنعم ربوبيته.

والعبد دائمًا يركن إلى ربوبية ربه، وهى ربوبية دائمة دوامًا مطلقًا، ودوامها يقتضي دوام العبودية لله المحدودة بالأفراد، والمستمرة بالأجناس.

وهى عبادة محاطة بأحوال ومقامات، وهذه الأحوال وتلك المقامات وإن كانت داخلة في باب المحسنات، إلا أنها تُعدُّ من باب اللازم اللازب الذي لا تكمل العبادة إلا به.

ولله الحمد والمنة.

* * *

القاعدة التاسعة والتسعون

الأعمال بمقاصدها

العائدة على قدر الفائدة، وهى معتبرة بأنفسها ومقاصدها، لا أعدادها، إذ رُبَّ فضل أدى لفضول كثيرة.

فصار المحمود في الجملة مذمومًا بالنسبة، كتتبع الفضائل. والعمل في المنافع العامة مؤدٍ لأعظم الضرر بحسب الزمان والعقول، فلولا الأول ما طلب الفقير شيئًا من ترَّهات البطالين، كالكنوز والكيمياء ونحوهما مما لا يطلبه إلا من قـلَّ دينُـه وعقلُه ومروءتُه وفلاحُه.

أما قلة دينه فإنه لا يخلو في الطلب والعمل والتصريف عن (من) محرَّم أقلُّـه عدم البيان والدُّلسة.

وأما قلة عقله فلاشتغاله بمتوهَّم لا يدركه غالبًا عن محقَّق أو مظنون لا يفوته (غالبًا)، وهى الأسباب العادية.

وأما قلة مروءته فلأنه ينسب للدُّلسة والخيانة والسحر إن ظهر عليه.

وفي طلب منافع العامة ما لا يخفى من التعرض للأذى، (وعدم الرضا بالقضاء والرمي بالقيام ونحوه، والله أعلم.

* * *

الشــرح

- - - -

لقد بدا المصنف فيما كتبه في هذه القواعد التي نحن بصددها الآن حريصًا على إبراز مقاصد الشريعة.

والكلام في مقاصد الشريعة قد سيطر على علم أصول الفقه منذ فترة متقدمة من الزمن تعانق الفترة التي عاش فيها إمام الحرمين، والإمام الغزالي من بعده.

ولكن الحديث بدا واضحًا منذ تناوله الشاطبي أبو إسحاق، خاصة في كتابه "الموافقات".

وأبو إسحاق وإن كان مقلاً في التصنيف إلا أنه كان بالغ التأثير في نشر علم المقاصد الذي وجه الكتابات في أصول الفقه وجهة خاصة، رأيناها ظاهرة في كتابات "القرافي"، وفي كتابات "العز بن عبد السلام"، وفي محاولات بعض المعاصرين "كالطاهر بن عاشور".

والذي يبدو لنا أن المصنف قد اطلع على هذا كله، وظهر أثر ذلك كله على أسلوبه في هذه المنطقة التي نحن بصددها من كتاباته في القواعد.

ضابطة:

فقد قال المصنف يعبر عما نسبنا إليه: [**العائدة على قدر الفائدة وهى معتبرة بأنفسها ومقاصدها، لا أعدادها، إذ رب فضل أدى لفضول كثيرة.**

فصار المحمود في الجملة مذمومًا بالنسبة، كتتبع الفضائل].

والمصنف هنا قد لجأ إلى التعميم في التعبير كأنه يريد أن يشفع مقولته بالدليل الحسي؛ فما من تاجر ولا صانعٍ ولا زارع، ولا عامل في أي جهة من جهات العمل الذي تعود فائدته عليه، إلا وهو ينظر إلى الفائدة التي هي عبارة عن فائض القيمة من الربح الذي يعود إلى صاحبه من عمله؛ إذ في حكم البديهة عند الكل، أن العائد من كل عمل إنما يُقاس إلى الفائدة التي تُرهب من ورائه، فمما لا شك فيه إذًا أن العائدة على قدر الفائدة.

فالفائدة إذًا هي المعتبرة عند تقدير العوائد، وهى المقصد الذي يتطلع إليه كل عامل؛ بحيث لا يلتفت العامل معها إلى تكرار العمل وإلى تعدد المزاولة؛ فربّ

عمل واحد يعمله العامل يؤدي في غايته ومنتهاه إلى فضل كثير يعود على صاحبه، وهو يتفوق على فضول أعمال تعددت وكثرت يكون فضل قيمتها مجتمعة أقل مما حصل عليه من هذا العمل الواحد.

وهكذا صار المحمود في الجملة مذمومًا في تتبع الفضائل بالنسبة.

العمل في المنافع العامة تقديره وقيمته:

قال المصنف: [... **والعمل في المنافع العامة مؤدٍ لأعظم الضرر بحسب الزمان والعقول**].

والمصنف ينتقل بعد ذكره للضابطة إلى محاولة تطبيقها في الحياة والمنافع العامة.

غير أننا نقف أمام عبارة المصنف فنجد أنه استعمل لفظة –المنافع العامة– للدلالة على العمل فيها والقصد إلى تحصيلها؛ ثم كرّ عليها بالحُكم بأن الاشتغال بهذه الأعمال العامة ضارٌ أبلغ الضرر، لا يقتصر ضرره على المشتغلين له وحدهم، بل يتعداهم إلى المجتمع كله.

ونحن هنا تأخذنا الدهشة من جميع أقطارنا؛ إذ العمل في المصالح العامة للمسلمين مندوب إليه شرعًا، وظاهر عبارة المصنف لا يفيد ذلك، وإنما هو يذم المشتغلين بهذا العمل العام، كما يذم أعمالهم.

ونحن نبحث عن مخرج يخرجنا من هذه الدهشة، وهو يرتكز إلى فهم صحيح للمقصد الذي يقصده المصنف من عبارته.

وليس هناك من مخرج يلوح لنا في الأفق القريب إلا أن نقول: إن عبارة الرجل ليست على إطلاقها، وأن الحكم الذي صدر عنه ليس عامًا، وإنما هو نسبي يقتصر على هذه المجالات الضارة، أو التي لا نفع فيها، على نحو ما يبدو لنا من الأمثلة التي ساقها.

المصنف يشفع قوله بالدليل:

قال المصنف: [... **بحسب الزمان والعقول.**

فلولا الأول ما طلب الفقير شيئًا من ترهات البطالين، كالكنوز والكيمياء، ونحوهما مما لا يطلبه إلا من قلّ دينه وعقله ومروءته وفلاحه.

أما قلة دينه فإنه لا يخلو في الطلب والعمل والتصريف عن (من) محرّم، أقله عدم البيان والدُلسة.

وأما قلة عقله فلاشتغاله بمتوهَّم لا يدركه غالبًا عن محقَّقٍ أو مظنون لا يفوته غالبًا، وهي الأسباب العادية.

وأما قلَّة مروءته فلأنه يُنسب للدُلسة والخيانة والسحر إن ظهر عليه.

وفي طلب منافع العامة ما لا يخفى من التعرض للأذى، (وعدم الرضا بالقضاء)، والرمي بالقيام ونحوه، والله أعلم].

وينتقل المصنف إلى تلمس الدليل الذي يؤكد دعواه، فيراه في الزمان وملاحظة الناس فيه، كما يراه في صريح العقول.

أما الزمان وملاحظة الناس فيه فإنه قد مر على الناس زمان اعتقدوا فيه إمكانية قلب الأجناس، أو في أقل القليل تحويل الأنواع، كأن يتحول النحاس إلى ذهب، ويتحول معدنٌ آخر إلى فضة، وذلك بشيء من المعالجة التي يقوم بها المتخصصون، ويسمونها بـ – الكيمياء –، وهناك معتقد آخر قد اعتقده الناس وهو من باب الشعوذة أو السحر، مؤداه: استخراج الكنوز المخفية من أماكنها، يقوم على استخراجها السحرة والمشعوذون.

وهذا أمرٌ يغترّ به الفقراء وأصحاب الحاجات فيلجئون إليهم في تحقيقه والانتفاع به.

وهذا النوع من اللجأ لا يمارسه إلا من قل دينه، وإلا من قلت مروءته، وإلا من قل فلاحه، وإلا من قل عقله.

وقلة الدين ترجيح إلى من يمارس العمل، من ناحية – وإلى من يطلبه، من ناحية أخرى.

فالذي يمارس هذا العمل يعلم أنه امرواء يرتكب مخالفات شرعية، أقل ما فيها: أنه يرتكب عملاً هو في عرف الأخلاق وعلى مقياسها رذيلة من الرذائل، ذلك أنه يدلس على الناس، ويلقي بهم في بحار الخديعة، مستغلاً حاجاتهم، ومتوسلاً إلى تأثير دَجَلِه فيهم بما يعانونه من عوزٍ وفقر.

والطالب لذلك يقع هو الآخر في مخالفة دينية، إذ العبودية تقتضي منه أن لا

يتوجه بالطلب إلا إلى ربه الذي خلقه وهو يسبغ عليه نعمه.

وأما قلة العقل عند من يمارس هذه الأعمال ونظائرها، فهي ظاهرة واضحة لكل من يتأمل سنة الله في خلقه.

فسنة الله في خلقه قاضية بأن الأشياء في الكون قائمة على نوع من الارتباط بالأسباب، ومحكومة بالقوانين.

وليس في هذه السنة قانون يقضي بتحول الأجناس أو الأنواع، فكان المتعلق بذلك يتعلق بشيء متوهم، وهو الطرف المقابل للظن، وكان الأولى به أو يطلب الأشياء بأسبابها، وأن يتعامل معها على مقتضى قوانينها.

هذا حكم العقل الذي يتتبع المقدمات إلى نتائجها في التحليل، ويتتبع الأسباب ومسبباتها في الطبيعة وهو في حالة من التأبي على الوهم، والارتفاع فوق الظن.

وأما قلة المروءة فيمن يتعاطى هذه الأفعال، فهي أمر ظاهر في كل مُمارس لها يعرفه الناس بذلك فينسبونه إلى التدليس، واللعب بعقول البسطاء، وينسبون عمله إلى الدُّلسة.

وما الدُّلسة إلا هذه الظلمة التي تحجب الحقائق عن الناظرين، وأقلها الغبش الذي لا يبيح للناظر أن يتبين ما يراه.

وفي نهاية المطاف نقول: إن الاشتغال بهذه الأمور التي يسميها المصنف المنافع العامة، ضررٌ بالعقيدة، إذ العقيدة الصحيحة تقتضي أن تكون وجهتنا هي الله، وأن نسمي الأشياء بأسمائها حتى لا يُنسب القائم بمثل هذا التضليل إلى الزيف والخداع والتدليس؛ ففي ذلك تعرض العامة للأذى والتضليل وعدم الرضى بالقضاء، وتعرض القائم بهذه الأعمال للرمي بسوء الأخلاق.

أعاذنا الله من ذلك.

* * *

القاعدة المئة

في الأعمال المذمومة ضابطها وحكمها

إقامة الأسباب ملحوظ في الأصل بحكمة إقامة العالَم لاستقامة وجوده.

فلذلك ذُمَّ ما خالف وجود حفظ النظام، ووقع مستغربًا في الوجوب من الأسباب وغيرها، وأكدته الغَيرة الإلهية بلزوم نقيض المقصود (والمقصد) كالفقر في الكيمياء، والذل في طلب السيمياء، وميتة السوء في طلب علم النجوم.

لأن الكل خروج عن حكمة الأسباب، ومعاندة لحكم الحق، ومقاومة له في طلب الأكمل بالمتوهم.

ويزيد الأخير بالتجسس على مملكة الله سبحانه كما أشار إليه في التنوير، ولكلٍ نصيب مما لصاحبه، وإن اختلف البساط،

والله أعلم.

* * *

الشـــرح

في هذه القاعدة تأكيد على ما بثه الله في الكون من سنة أقامه عليها ونسبه إليه، فهي سنة الله: "ولن تجد لسنة الله تحويلاً " [فاطر/٤٣] وهي سنته التي أخبر عنها: "ولا تجد لسنتنا تحويلاً " [الإسراء/ ٧٧]، وأكد على ذلك فقال: "ولن تجد لسنة الله تبديلا [الأحزاب/ ٦٢].

أقام الله هذه الدنيا على أسباب وارتباطات، وقـوانين ونظـم، وهـي أسـباب وارتباطات عادية لن تصل إلى حد الارتباطات العلِّية كما توهم البعض.

وأخبرنا الله عز وجل أن هذا النوع من الارتباط إنما هو ارتباط يحكم الأشـياء في الدنيا، ثم ينفصم عراه في الآخرة؛ حيث أخبرنا الله، أنه إذا صار الوقـت إلـى الآخرة كان الأمر بيده مباشرة، فلا قانون ولا سببية: "ألا إلى الله تصير الأمور".

ضابطة:

قال المصنف: **[إقامة الأسباب ملحوظ في الأصل بحكمة إقامة العالَم لاسـتقامة وجوده].**

وعبارة المصنف هنا تفيد أن العالم كله في الأصل قائم على فكرة الـسببية، لا لشيء إلا لكي يستقيم العالم من ناحية، ولكي يكون معبرًا عن الحكمة الإلهية مـن ناحية أخرى.

فاستقامة العالم تسهِّل إقامة العلاقات بين أجناسه وأنواعه، بل هي تسهل إقامـة العلاقات بين أفراد الأنواع الحية بعضهم مع بعضٍ.

وبيان العالم لحكمة الله تسهل على المكلفين أن يستدلوا من خلال أفعال الله فـي العالم على وجوده من ناحية، وعلى صفاته من ناحية أخـرى بمـا يتـصل بهـذه الصفات من أمور تجب لله، وأمور تجوز عليه، وأمور يستحيل نسبتها إليه جل في علاه.

ولقد أصاب المصنف حيث قال: **[إقامة الأسباب ملحوظ فـي الأصـل]**. إذ إن كلمة – في الأصل– توحي بأن هناك إمكانية للاستثناء، وهو استثناء يـسع جميـع المعجزات التي أجراها الله على يد الأنبياء لإثبات دعواهم أن الله أرسلهم ليكونـوا سفراء بين الله وبين خلقه.

أرأيت إلى هذا التعبير حين يتصل بالمعاني لإحكامها ؟

وعلى الجملة فما ذكره المصنف هنا يعد ضابطة عامة يحكم الكون كله، ما كان فيه من جمادٍ ونباتٍ وحيوان وإنسان.

أو قل: ما كان فيه من أرض وسماء وما بين الأرض والسماء ؛ **في [إقامة الأسباب ملحوظ في الأصل بحكمة إقامة العالم لاستقامة وجوده].**

تأملات في حكمة بالغة:

قال المصنف: **[فلذلك ذُمّ ما خالف وجود حفظ النظام، ووقع مستغربًا في الوجود من الأسباب وغيرها، وأكدته الغَيرة الإلهية بلزوم نقيض المقصود (والمقصد)].**

وفي كلام المصنف هنا إشارة موحية ومعبرة؛ فما كان لأحدٍ من الناس أو من المخلوقات على العموم أن يتصور أن الله قد خَلَق الكون وسلمه له، فمن يتصور ذلك يكون إما: مغرورًا أحمقًا، أو أخذه الغباء من جميع أقطاره.

ومن العجب العاجب أن سنة الله قد قضت بالحكم على من تسول له نفسه أن يعامله الله عز وجل بنقيض قصده.

وهى قاعدة في إرادة الله أنفذها من خلال العقوبة القدرية، ومن خلال العقوبة التشريعية على السواء.

أما العقوبة التشريعية فأنت تراها ظاهرة في أمثلة كثيرة، منها: أن الوارث إذا قتل مورثه يستعجل الإرث، فإن الشريعة تحكم عليه بحرمانه من الميراث، معاملة له بنقيض قصده.

ومنها: أن المرء إذا مَرِضَ مرض الموت وطلق زوجته طلاقًا بائنًا بقصد حرمانها من الميراث، فإن الشريعة تورثها رغم أنفه، ورغم أنف ورثته، معاملة له بنقيض قصده.

إن المعاقبة بنقيض القصد لكل مخالف لسنة الله وتشريعه ظاهرة في مجال التشريع ظهورًا تامًا.

والمصنف إنْ لم يُشر لهذه المسألة، فإن عدم إشارته لها لا تعني أنه قد أغفلها، وإنما كل ما هنالك أنه قد وَكَل القارئ لعلمه، والمتتبع له لفقهه.

وتبقى سنة الله ماضية على أن الله عز وجل قد خلق الكون مرتبطًا بالأسباب،

خاضعًا للقوانين، فمن أراد أن يُغيِّر من ذلك شيئًا لمصلحة يبتغيها، أو لهدف يريده، عامله الله بنقيض قصده على ما رأيت في مجال التشريع، وعلى ما سترى من حديث المصنف بعد ذلك.

أمثلة من الواقع:

قال المصنف: [... **كالفقر في الكيمياء، والذل في طلب السيمياء، وميتة السوء في طلب علم النجوم.**

لأن الكل خروج عن حكمة الأسباب، ومعاندة لحكم الحق، ومقاومة له في طلب الأكمل بالمتوهَّم.

ويزيد الأخير بالتجسس على مملكة الله سبحانه كما أشار إليه في التنوير، ولكل نصيب مما لصاحبه، وإن اختلف البساط، والله أعلم].

ونحن إذا أعدنا النظر في عبارة المصنف هذه، لوجدنا فيها بغاية الجلاء صدق ما وعدناك به، وتحقيقه من خلال أمثلة يذكرها المصنف بعد أن استقاها من الواقع المشهود.

فهذا رجل قد أراد أن يعاند الكون وما استقر عليه من الارتباط بالأسباب، فادعى أنه قادرٌ على قلب الأجناس والأنواع على نحو ما حدثناك سلفًا، فهو قادر على أن يقلب النحاس والحجر ذهبًا، والتبن تبرًا، وكلما شاء من الأجناس والأنواع الخسيسة إلى معادن أو أحجار ثمينة، فيزداد بفعله هذا غنىً وثراءً، فيكبر في عيون ناظريه، وترتفع قامته في عيون أهله وذويه.

وغيرة الله عز وجل على سنته وكونه قد حكمت عليه هو وأمثاله بالاستمرار في الفقر المدقع، والحاجة الملجئة إلى ذلك السؤال.

وهذا رجل قد يدعي أنه قادر على الكون يضعه في قبضته فيحدث فيه أجسامًا حقيقية، أو صورًا متخيلة فيما يُعرف بالسحر الحقيقي، أو السحر النسبي، أو فيما يعرف على الجملة بـ – السيمياء–.

وهو إنما يفعل هذا كله ليرى الناسُ فيه أنه صاحب قدرة واقتدار، فيهابونه ويخشون بأسه، فيبقى بين الناس عزيزًا وهم أذلاء، ويبقى بين القوم جبارًا وهم ضعفاء.

وغيرة الله على الكون الذي هو صنعته تتدخل فتقضي عليه بنقيض قصده،

فيعيش بين الناس ذليل السحنة، منخفض الرأس، قصير القامة، يرده الناس إذا ما سأل، ويدفعونه بالأبواب إذا ما طلب، ويردون شفاعته إذا ما شُفّع.

وهذا رجل ثالث يتحدث باسم النجوم، وأن لها تأثيرًا في الكون، وأن له تأثيرًا عليها، فهذا يرتبط بنجم كذا يعزه ويرفعه، وذاك يرتبط بنوء كذا يذله ويضعفه.

وهذا المشتغل بعلم النجوم يبتغي أن يكون عزيزًا حيًا وميتًا، وما بين الحياة والموت في سكرات لا ينجي من هولها إلا علام الغيوب.

وغيرة الله على كونه تتدخل فتميته ذليلاً، يراه الناس ولا ينكرون منه إلا حالة عند الموت، وما كان يدعيه من قدرة واقتدار.

وما من واحد من هذه الأمثلة التي أوضحناها بين يديك إلا وله من العقوبة قدر مما نال أخاه؛ فالمهتم بعلم النجوم يعامل بنقيض قصده عند الموت، ومع ذلك فله نصيب من المذلة والفقر، والمشتغل بالسيمياء يعامل بنقيض قصده فيعيش ذليلاً ويموت ذليلاً، وله نصيب من عقوبة أخويه، وقل مثل ذلك فيما يتعامل بالكيمياء.

وأنا أحب أن ألفتك إلى أن تهتم بمدلول الألفاظ في زمانها، فالكيمياء اليوم لها مدلول غير ما كان لها من مدلول بالأمس.

فتأمل ذلك كله ولا تغفله.

ويبقى أن أقول لك قولاً لتحذر مدلوله، وهو يتصل بالأمثلة التي ذكرناها.

وخلاصته: أن في الكل خروج عن حكمة الأسباب، وفي الكل معاندة لحكم الحق، وفي الكل مقاومة لحكم العقل حيث إن كل واحد منه يتوسل إلى تحصيل الحقيقة بالوهم، ويزيد المشتغل بالنجوم على الجميع بأنه يظن أن له قدرة تؤهله للتجسس على مملكة الله سبحانه، فكانت العقوبة أن لكل واحد شدة خاصة تلاحقه، ولكل واحدٍ شركة مع كل واحد من إخوانه في عقوبته، وإن اختلف مقام كل واحدٍ منهم.

فتأمل.

إلى هنا تم ما أردنا بعد إرادة الله من الجزء الثاني من شرح قواعد التصوف للشيخ زروق.

ويليه الجزء الثالث وأوله القاعدة الواحدة بعد المائة الأولى ومطلعها: [إقامة رسم الحكمة لازم، كالاستسلام للقدرة].

فهرس الكتاب

الموضوع **رقم الصفحة**

* **القاعدة الثانية والخمسون:**

* **القاعدة الثالثة والخمسون:**

* * *